تأصيل وتعريف

جــذور التــراث:

- إحدى إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- فضاء معرفي يهتم بالتراث في كل مجالاته وآفاقه.
- تصدر بشكل دوري «كل أربعة أشهر» إن شاء الله.

جــذور التــراث:

- تسهم في استنطاق تراثنا الخالد، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة.
- تنفتح على جميع الحقول المعرفية والفكرية والعلمية والأدبية والتاريخية واللغوية في ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية.
- تعرف بالكتب والرسائل العلمية المختصة بالتراث «عروض ومراجعات».
- تقف على رموز الثقافة المعنيين بالتراث من المعاصرين وقفات تحية واعتبار.

جــذور التــراث:

- ترجو من كتّابها أن تكون الدراسات والأبحاث متعلقة بالتراث ومكتوبة باللغة العربية. ومرقومة على الحاسب الآلي «على شكل أقراص مضغوطة CD» أو ترسل من خلال موقع النادي الإلكتروني:

Judhur@adabijeddah com

- يحق لهيئة التحرير اختصار الموضوعات المطولة، وتعديل ما يمكن تعديله في نص الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة.
- أن لا تكون الدراسات والأبحاث منشورة من قبل أو مقدمة للنشر في جهة أخرى.

مقدمة العدد

اعتنى علماء العربية القدماء بمسألة المنهج في معالجة قضاياها اعتناءً كبيراً. فاهتموا بدراسة نسق نظامها أصولاً وجذوراً وجذوعاً وتركيباً وقواعدَ نظم ومعانيَ ودلالات. وتركوا مؤلفات وتصانيفَ لغوية وفْرة في موضوعاتها المختلفة نحواً وبلاغةً ومعجماً وإبداعاً أدبياً ثراً. فـ: «العين» و«الكتاب» و«التصريف» و«البيان والتبين» و«المقتضب» و«الكامل» و«الشعر والشعراء» و«أدب الكاتب» و«العقد الفريد» و«الخصائص» و«اللمع» و«المحتسب» و«المقاييس» و«الصاحبي» و«المجمل» و«الصحاح» و«التاج» و«العمدة» و«الأسرار» و«درة الغواص» و«المفصل» و«الأسرار» و«اللباب» و«الدلائل» و«البحر المحيط» و«اللسان» و«التبيان» و«المزهر» و«الصناعتين» وغيرها من المصادر تندرج ضمن مسار التأصيل للدرس التراثي لغةً وبلاغةً وإبداعاً ونقداً، في اتحاد تام وتكامل عجيب بين النظر العلمي اللغوي والتذوق الفني البلاغي.

وتطور الاهتمام بالإبداع التراثي العربي بأنواعه وأنماطه التعبيرية المتنوعة شرحاً وتفسيراً وتأويلاً وتطبيقاً ومراجعةً ونقداً أو نقضاً، في توجه منهجي قوي يجمع بين الفن والذوق والتقعيد العلمي. فتعددت المدارس والاتجاهات الفكرية التي أَسَّسَتْ مناهجَ متقدمة في دراسة التراث سواء في الشرق العربي أو في الغرب الإسلامي. وكان من نتائج هذا التطور ظهور توجهات جديدة في الفهم وبزوغ أعلام أفذاذ في الاجتهاد والفكر. فـ «الأصول» و«السراج» و«المغني» و«الإيضاح»

و«المروج» و«المسالك» و«الألفية» و«الأجرومية» و«الشروح» و«الحواشي» و«الهوامش» مصنفات تعكس السيرورة التطورية للاهتمام بالتراث ومناهجه وإبداعاته استيعاباً وتطبيقاً.

والعدد الجديد من مجلة جذور يندرج ضمن الخط العلمي للبحث التراثي دراسةً وتحقيقًا وترجمةً. وهو يشتمل على عشر مقالات متكاملة تغطي مجالات اللغةِ والبلاغةِ والنقدِ باعتبارها اجتهادات في فهم جوانبَ من هذا التراثِ الضخمِ، انطلاقاً من محاولةِ «قراءة النص التراثي بين سؤال المنهج ومنطق الخطاب» للأستاذ الدكتور محمد أمين، من جامعة مولاي إسماعيل بالمغرب إلى «مفهوم الجذر عند النحاة العرب القدماء» لجيرار تروبو، والذي قام بترجمته إلى العربية الأستاذ الدكتور مبارك حنون من جامعة قطر إلى «مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً» للدكتور جمال والزين، الأستاذ الباحث من المملكة المغربية إلى مناقشة موضوع نحوي يدرس مسألة «العطف على اسم إن» للدكتور محمد علي أزروال، من المركز الجهوي لمهن التربية بفرع خنيفرة بالمملكة المغربية.

فيما يشتمل الجزء الثاني من عدد المجلة على مقالات علمية بلاغية أدبية نقدية. فمن «جدل التداول والتخييل في خطاب البلاغة العربية» للدكتور مسعود بودوخة، من جامعة سطيف بالجزائر إلى «جدل النقدي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني إلى «السردية وتمظهراتها في الخطاب الشعري عند امرئ القيس» للدكتور الباحث رابح طبجون، من الجزائر إلى «شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة» بقلم الدكتور محمد عبدالبشير مسالتي، من جامعة فرحات عباس بالجزائر فـ «ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» – دراسة تحليلية» بقلم محمد سيف الإسلام بوفلاقة من جامعة عنابة

بالجزائر وأخيراً «القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف» للدكتور حبيب بوزوادة، من جامعة بسكرة بالجزائر.

اهتم المقال الأول بسؤال المنهج في قراءة النص الأدبي في محاولة من الباحث لـ «رسم معالم المنهج الذي يسمح بالكشف عن المنطق الداخلي الذي ينبني عليه النص التراثي... وكشف المنظومة الفكرية التي أفرزت النصوص التراثية»؛

وسعى صاحبه فيه «إلى مساءلة نظريات قراءة النص التراثي من منطلق أن طبيعة النص وفرضيات القراءة وهدف الدراسة تتدخل كلها في اختيار المنهج الملائم»؛

وخلص بعد مناقشة قضايا التراث والمنهج وقراءة النص التراثي إلى «فرضية مفادها أن المواقف والتصورات القبلية لا تؤثر فقط في تحديد ماهية التراث وطبيعته وانتقاء مفرداته، بل تتحكم أيضاً في منهج دراسته وتحليله... وأن سؤال المنهج في دراسة النص التراثي يقتضي النظر في الغاية من الدراسة وفي طبيعة العلاقة التي نقيمها مع هذا التراث، اتصالاً وانفصالاً».

أما البحث الثاني فهو ترجمة لمقال يناقش «مفهوم الجذر بين القائلين به وغير القائلين به من المستشرقين»؛ ويدرس «صحة تأويل مختلف الباحثين لما أورده النحاة والمعجميون العرب القدماء من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر بخصوص مفهوم «الأصل» ومدى صحة بلورتهم لمفهوم «الجذر أو خطئه»؛ لينتهي إلى أن العرب عرفوا مفهوم «الأصل» لا مفهوم «الجذر»، وأن مفهوم «الأصل» يحيل على كل من الحالة الأصلية للكلمة، والحروف الأصلية البدئية، والأصل الدلالي للكلمة، معتبراً إياها مفاهيم مغايرة للمفهوم الذي يحيل عليه مصطلح «الجذر» معتبراً أن هذا الخلط في المفاهيم مرده إلى «الترجمة الخائنة».

وبعد سؤال المنهج ومفهوم الجذر تأتي مقالتان متكاملتين تحللان قضيتين واحدة صرفية وأخرى نحوية. اختص الأول منها بتقريب «مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً» مُعَرِّفاً بها لغةً واصطلاحاً، ومُحَدِّداً «مفهومها بتمييز العلاقة بين ثنائيات: البناء والوزن، والبناء والصيغة، والصيغة والوزن». وخلص إلى «أن الصيغ الصرفية في اللغة العربية قوالب مجردة تضمر دلالات خاصة... وهي قوالب تُصاغُ فيها الألفاظ وتُحددُ بها المعاني... ولهذا السبب أصبح مصطلح القوالب الصرفية متداولاً بين الدارسين إبرازاً للوظيفة الدلالية للصيغ الصرفية».

وناقش الثاني مسائل تتعلق بـ «العطف على اسم إنَّ» مُبَيناً مجالَ «التعدد الإعرابي ومنطقَ النحاة في النظر إلى جُمله، ومُحَكِّما المصفاةَ الإعرابيةَ بهدف تقديم تفسير وتأويل ملائمين لسلوك الوقائع اللغوية استناداً إلى تعدد الصياغات الإعرابيةِ وفق تعدد النماذج اللسانية».

ويحتوي العدد في شقه الثاني على مقالات بلاغية وأخرى أدبية. يتناول اثنان منها مسألة الجدل في الخطاب الأدبي والفقهي، ويعالجان «جدل التداول والتخييل في خطاب البلاغة العربية» و«جدل النقدي والفقهي في وساطة القاضي الجرجاني». حاول الأول تلمس مظاهر الجدل والالتباس بين جانبي «التداول» و«التخييل» من خلال التمييز بين مفاهيم «البلاغة والنظم» و«البيان والصور الفنية» و«المفاضلة بين الشعر والنثر»؛ ليستنتج أن «خطاب البلاغة العربية امتزجت فيه الغاية الفنية التخييلية بالغاية التواصلية التداولية». وقد أثير هذا الجدل بين البلاغيين القدماء ولايزال مستمراً لدى المحدثين المهتمين بالدرس البلاغي العربي.

فيما بحث الثاني في العلاقة الجدلية بين ما هو نقدي وما هو فقهي في كتاب الوساطة للقاضي الجرجاني من خلال دراسة مصطلحات

دلائل المعرفة القضائية من مثل «الإقرار» و«الإنكار» و«الحق» و«الحكم» و«الخصم» و«الدعوى» و«الشاهد» و«العدل» و«العذر» وأثر هذه المعرفة في بناء مفاهيم الخطاب النقدي من مثل «التفاضل» و«الشواهد» و«الأدلة» و«الترجيح» و«التبين» و«إحقاق الحق» و«الحكم في النازلة» و«المقارنة» و«الموازنة» و«النزوع منزع الاعتدال» و«التوسط» و«الحجاج والإقناع» و«الاستدلال» و«الأسباب» و«العلل» و«السياق».

أما مقال «السردية وتمظهراتها في الخطاب الشعري» فيدعو في البداية إلى أهمية قراءة التراث في ضوء الراهن معتبراً أن الاستفادة الإيجابية من التراث وتفعيله في مسار حركة نهضوية، تغني الماضي وتحتوي الحاضر وتستشرف المستقبل. ومن ثم فـ «الاهتمام بالشخصيات العربية التراثية التي خلفت تراثاً ثقافياً أصيلاً تغترف منه الأجيال... يعد اهتماماً بذواتنا وثقافتنا وهويتنا». ومن قراءة التراث في ضوء الراهن، يناقش صاحب المقال علاقة الشعر العربي بمفهوم السرد معتبراً الملاحم والطلل والمكان في الشعر العربي القديم فنونا سردية؛ ويخلص بذلك إلى دراسة عناصر المشهد السردي وأساليبه في شعر امرئ القيس.

ومن السرد إلى التناص حيث عمد محمد عبد البشير مسالتي في مقاله عن «شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة» إلى دراسة مرثية ابن الرومي دراسة فنية أسلوبية تناصية. وهي قراءة توضح - في رأي صاحب المقال - تفاعل الخطاب الشعري القديم وخاصة في العصر العباسي مع المنهج الحديث المتمثل في القراءة الفنية الأسلوبية التناصية.

ومن القراءة التناصية لمرثية ابن الرومي إلى الدراسة التحليلية لكتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» لابن الخطيب الوزير. وهي دراسة

تتناول حياة المؤلف وكتابه «الإحاطة» الذي يعد من أهم المصادر في دراسة التاريخ السياسي والثقافي والأدبي للأندلس والمغرب.

ومن القراءة التناصية والدراسة التحليلية لنماذج من التراث إلى نوع آخر من القراءة والدراسة تتعلق بـ «القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف». وهي قراءة تدرس موضوع الاستشراق مفهوماً، ودوافع، ومدارس وأعلاماً وأهدافاً؛ وتتابع المقاربة الاستشراقية من حيث سماتها ومزالقها وإضاءاتها؛ وتركز على القراءة الاستشراقية للأدب العربي باعتباره ميداناً من الميادين التي نشط فيها الاستشراق واعتنى بها اعتناءً واسعاً.

وبذلك تكون مقالات هذا العدد قد غطت جوانب مهمة من منهج التعامل مع التراث العربي في مجالي اللغة والأدب.

رئيس التحرير

قراءة النص التراثي:
سؤال المنهج ومنطق الخطاب

محمـد أميـن(*)

يسعى هذا البحث إلى مساءلة نظريات قراءة النص التراثي من منطلق أن طبيعة النص وفرضيات القراءة وهدف الدراسة تتدخل كلها في اختيار المنهج الملائم. ولذلك سنحاول رسم معالم المنهج الذي يسمح بالكشف عن المنطق الداخلي الذي ينبني عليه النص التراثي، وتحديد الخطاب الفكري العام الذي ينتمي إليه.

نناقش في الشق الأول من البحث مفهومي التراث والمنهج، مبرزين أثر تصورات الباحث ومواقفه في تحديد ماهية التراث ومنهج الدراسة. ونتبيّن الإشكال الذي يقع عندما يكون الهدف البحث عن أصول للنصوص التراثية، بافتراض وجود مؤثرات خارجية.

نقدم في الجزء الثاني مقارنة بين المقاربة الخارجية التي تنطلق من فرضية وجود أصول أجنبية للنص التراثي، والمقاربة التي تسعى إلى الوصول إلى المنطق الداخلي المتحكّم في تحديد الموضوعات والمسائل التي يعالجها النص المدروس. ونعرض في هذا الجزء لقضية من التراث النحوي العربي مبرزين أهمية المنهج الذي نقترحه في إبراز

(*) جامعة مولاي إسماعيل - المغرب.

النسق النظري الذي اعتمده النحاة، وأهمية اعتماد المقاربة المقارِنة في تمييز الأصول عن الفروع، والأسس عن الإضافات في النظر النحوي.

أما الجزء الثالث والأخير فنخصصه للعلاقة بين تحليل منطق النص وتحليل الخطاب الذي ينتمي إليه النص، منطلقين من اعتبار أن الهدف من تحليل النصوص التراثية هو كشف المنظومة الفكرية التي أفرزتها.

1. سؤال المنهج في قراءة النص التراثي:

يبدو أن الحديث عن «منهج لقراءة التراث» يستبطن مسلمتين أو فرضيتين غير مؤسستين أساساً سليماً. فهذا المنطوق يقتضي أولاً أن يعتبر التراث كتلة متجانسة ومنسجمة ذات خصائص موحدة. ويقتضي ثانياً وجود مسلك واحد لقراءة التراث أو وجود منهج ثابت يمكن أن تحدد خصائصه ومقوماته بطريقة قَبْلية.

والواقع أن «التراث»، منطوقاً ومعقولاً، يحيل إلى أنواع مختلفة تشمل المكتوب والمحفوظ والشفهي والعمران وأشكال المأكل والملبس والزخرف والعادات والقيم والأعراف وغيرها. وكل نوع منها يزخر بتعدد الخصائص وتنوعها وأحيانا بمناقضة بعضه بعضاً، لأن المنطق الذي تحكَّم في إنتاج هذا التراث هو سنة الكون التي تنبني على التدافع والاختلاف.

فالتراث بهذا المعنى متعدد شكلاً ومتنوع مضموناً. والذي يحصل في الواقع هو أن اختيارات الأمة في فترة من الفترات أو تصورات بعض الدارسين وأهواءهم تنتقي من التراث ألوانا وتتجاهل أخرى. وهذا يعني أنها تضيء مساحات من التراث وتترك مساحات معتمة. ثم تتغير الأحوال والحاجات ويتحول بعض المعتم إلى دائرة الضوء ويدخل بعض المألوف حلقة النسيان.

ثم إن في التراث خاصاً وعاماً. فمن الإنتاج الذي خلّفه السلف ما يعم الاهتمام به أفراد الجماعة، أو ما يظهر أثره في لغة الأمة وقيمها واختياراتها، ومنه ما تختص به فئة دون أخرى، كالإنتاج الفكري والعلمي والفقهي وغيره. وغير خاف أن هناك نصوصاً تراثية اختفت في فترات من تاريخ الأمة، ثم اكتشفت في فترات لاحقة لتضيء جوانب معتمة من التراث أو تكشف وجها من وجوهه. وهذا الحضور والتخفي هو الذي يدعونا منهجيا إلى اعتبار أن عبارة «التراث» تحيل في الواقع على مفهومين مختلفين. فهي تعني **جماع ما تحصل من إنتاج الأمة وإبداعها**، وهو مفهوم مجرد يعقله الفرد إجمالاً دون أن يحصيه تفصيلاً. ومفهوم ثان يحيل إلى **مجموع ما ينتقيه الفرد أو الجماعة من ماضي الأمة، يعقله ويسائله في لحظة ما**. والفرق بين المفهومين أن الأول شامل وثابت ولكنه مجرد، والثاني محدد معلوم ولكنه متغيرومتطور حسب إدراك الفرد والجماعة وعلمهما.

ويبدو في تصورنا أن هذا التحديد المفهومي ضروري لأن التراث كما يعقله الأفراد هو نتاج إدراكهم وفهمهم لماضي أمتهم ومعرفتهم به وتصورهم له. وإذ تقرر في العلوم المعرفية أن الإدراك والفهم يتأثران بمعرفة الفرد وآرائه المسبقة والمستوى الفكري الذي بلغه(1)، فإن الحكم على التراث كما نعقله هو حكم على إدراكنا وتصوراتنا ومستوى فهمنا.

وتمثيلاً لعدم ثبات ما يتم الاهتمام به من التراث نورد نصاللجاحظ من «البيان والتبيين» عرض فيه إلى ما عايشه من تطور رواية الأشعار وتغيّر ذائقة المتلقين والرواة معاً. ومعلوم أن الرواية مثلها مثل التدوين وسيلة الجماعة لإيصال إنتاج الأمة وإبداعها وأنها تخضع لاختيار الراوي واهتماماته. يقول الجاحظ:

«وقد أدركت رواةَ المسجديِّين والمِربديِّين، ومَن لم يروِ أشعار المجانينِ ولصوصِ الأعراب، ونسيبَ الأعراب، والأرجاز الأعرابية القصار، وأشعارَ اليهود، والأشعار المنصفة، فإنهم كانوا لا يعدّونه من الرواة. ثم استبردوا ذلك كلَّه ووقَفوا على قصار الأحاديث والقصائد، والفِقر والنُّتَف من كلِّ شيء. ولقد شهدتُهم وما هم على شيء أحرصَ منهم على نسيب العباس بن الأحنف، فما هو إلاّ أن أورَدَ عليهم خلفٌ الأحمرُ نسيب الأعراب فصار زُهدُهم في شعر العباس بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب. ثم رأيتُهم منذ سُنيَّات، وما يَروي عندَهم نسيبَ الأعراب إلاّ حَدَثُ السنِّ قد ابتدأً في طلب الشعر، أو فِتيانيٌّ متغزّل»(2).

فهذه شهادة على تطور الذائقة في عصر الجاحظ، تربط بين ما يقدمه الرواة وما يستحسنه المتلقون، وهي ظاهرة مشاهدة في كل البلدان والعصور، ولكن تنبهنا إلى أثر الرواية في الاهتمام بنوع من التراث وإغفال غيره. وقد كان الجاحظ لاذع النقد في ما كان يرويه الرواة في عصره، لأنه لم يكن يرى أنهم ينتقون من الأشعار بحسب خصائص فنية راقية، وإنما يتتبعون، بحسب حاجاتهم وحاجات جلسائهم، مسائل الإعراب أو الغريب أو الأمثال وغيرها. وقد أشار إلى هذا بعد النص الذي أوردناه وفي مواطن من كتاب الحيوان مشنّعا مثلاً على أبي عمرو الشيباني وأبي عبيدة البصري وغيرهما. غير أن الجاحظ نفسه إنما انتقى من التراث الشعري ومن الخطابة وفنون القول ما استجاب عنده لغايات فنية أو معرفية أو لغرض الاستشهاد. وهو بذلك اجتزأ من التراث العربي ما اعتبره، عفوياً أو بوعي، صالحاً للتوريث والبقاء، وضرب صفحا عن غير ذلك.

إن الرواية أو التدوين هي في المحصلة اختيارات تخضع لتصور أصحابها وإدراكهم. وقد بلغنا فعلاً من كتب المتقدمين ما وضع تحت مسميات تشير إلى هذا المعنى، من مثل المنتقى، والمنتخب، والمجتبى، والجمهرة، ولباب الأدب، ومنتهى الطلب، إلى غيرها من الأسماء الدالة على إبراز نصوص وإعلائها وترك نصوص وإهمالها. وهو شيء تعرفه الحضارات الأخرى ويرد في اللغة الأجنبية تحت مسمى الأنطولوجيا anthology.

ثم نستشهد بعد بالفرق الذي نراه في تصور العرب لآدابها وتصور المستشرقين من الفرنسيين للآداب العربية. ذلك أن العرب تعلي شأن الشعر وما يدور حوله وتعتبر الأشكال السردية، الشعبية منها خاصة ، أقل قيمة وأثراً، في حين أن المستعربين من الفرنسيين يولون عناية كبرى للأشكال السردية ويترجمونها ولهم حولها دراسات كثيرة تفوق بكثير دراساتهم حول الشعر. وهم في ذلك يختلفون أيضاً عن المستعربين الألمان الأوائل الذين أولوا اهتمامهم بالتراث اللغوي والشعري. ويمكن للمتفحص أن يستقرئ اختبارات مباراة التبريز في اللغة العربية التي تنظمها وزارة التربية الوطنية الفرنسية منذ سنة 1906م إلى اليوم ليرى أن انتقاء النصوص الأدبية من التراث العربي لا تخضع للذائقة العربية، وإنما لتصور المستعربين الفرنسيين لماهية هذا التراث. وهذا الفرق في الواقع ليس غريباً، ذلك أن مكانة السرد في الأدب الفرنسي، سواء تعلق الأمر بالرواية أو القصة أو غيرها، مكانة مقدمة على غيره من ضروب القول. بل إن الفرنسي عندما يقول إنه يقرأ كتاباً أو يكتبه دون أن يخصص موضوعه، فالغالب أنه يقصد جنس الرواية.

وقد يلاحظ المتتبع لتطور التلقي الإبداعي عند العرب أن زمن الشعر ولّى مفسحاً المجال لأصناف أخرى من الإبداع، لعل الحكاية

والرواية والمسرح منها. وقد وجدت أن الكتب الأكثر قراءة في الموقع الإلكتروني «الوراق»[2] ليس منها كتب الشعر الذي هو ديوان العرب. فعلى الرغم من توفير الموقع لأشهر كتب التراث العربي وأهمها، فإن كتاب «ألف ليلة وليلة» يأتي أولاً في مجموع الكتب الأكثر مطالعة متبوعا بكتاب «تعطير الأنام في تفسير الأحلام». ولا شك أن هذا الاهتمام سيتغير بظهور حاجات ثقافية وفكرية جديدة.

لهذا نعتبر أن التراث كما يعقله الأفراد في فترة ما هو صورة للعصر الذي يوجد فيه هؤلاء، وصورة لتصوراتهم وأفكارهم ومواقفهم. فتحقير بعض الأفراد لتراث الأمة والاستهانة به مثلاً ليس نابعاً من مشكل في التراث بمفهومه المجرد، بل نابع من أزمة في واقع هؤلاء الأفراد أنفسهم وفي تصورهم وإدراكهم. والأمر نفسه يصدق على من يقدس إبداعات المتقدمين وآثارهم، ويظن أن ما يعتقد بشأنها هو عين تلك الإبداعات وماهيتها.

ويجب التمييز، عند الحديث عن التراث، بين اعتباره مادة للاستفادة أو «للاستهلاك»، وبين اعتباره موضوعاً للدراسة والتحليل. فلا يستقيم أن نسوي بين من يقرأ نصوص التراث بحثاً عن المعرفة أو المتعة وبين من يسائل هذه النصوص ويستنبط منها أحكاماً، ويتساءل عن المنطق الذي تحَكّم في إنتاجها وعن الآليات الاستدلالية التي اعتمدت في بنائها وعن لغتها واصطلاحاتها. فالذي نحتاج فيه إلى منهج للقراءة هو هذا النظر التحليلي الذي سماه بعض الدارسين تقويما للتراث[4].

ثم نصل إلى رفع الالتباس الثاني المتضمن في عبارة «منهج قراءة التراث»، لنبين أن صيغة المفرد التي يرد بها لفظ المنهج، وإضافة هذا اللفظ للقراءة تعطي الانطباع بأن الأمر يتعلق بوجود قواعد ثابتة وخطوات محددة يجب أن نسير عليها في قراءتنا للتراث، ويقتضي هذا

أن تكون هذه القواعد والخطوات محددة سلفاً. إن الالتباس الذي يمكن أن يعرض في تأويل دلالة «منهج القراءة» يأتي إذن من تصور ينطلق من افتراض إمكانية إيجاد منهج لدراسة النص التراثي، ثابت ومستقل عن تصورات ومعارف الباحث، عن فرضياته، وعن موضوع درسه نفسه. غير أن هذا الانطباع يصطدم بواقع الأشياء.

نبدأ أولا بإشكال إضافة «المنهج» إلى «القراءة»، التي لا تعني القراءة البصرية أو التلاوة وإنما تعني المساءلة والتحليل. وهما أمران تؤثر فيهما، من جهة، المنطلقات الفكرية والتصورية التي تعتمد في فرضيات القراءة وفي الأسئلة المطروحة، وتؤثر فيها، من جهة أخرى، طبيعة النصوص المدروسة، مجالاتها وأنواعها وموضوعاتها. بل إن غايات دراسة النصوص التراثية وأهدافها هي التي تمكن من تحديد الآليات الأكثر نجاعة في قراءة التراث. وهذا يعني أن ما يتحكم في تحديد منهج القراءة أمور قَبْلية وأخرى بَعْدية. فأما الأمور القبلية فهي المنطلقات الفكرية والفلسفية والمعارف السابقة، وأما الأمور البعدية فهي التي تعرض عند التحليل بسبب خصوصية النص وتفرده وتعارضه مع بعض فرضيات القراءة والإشكالات التي يثيرها. وهذا يعني أن منهج القراءة هو دائماً في طور التشكّل لأن من الأهداف التي على الباحث بلوغها فحص آليات اشتغاله وتطويرها وجعلها ملائمة لمجالات دراسته وموضوعاتها. وسواء تعلق الأمر بمنهج وصفي أو تحليلي أو مقارن أو تفسيري، فإن فرضيات القراءة القبليةَ هي التي تقود خطوات البحث وتتحكم في اختيار آلة النظر، وطبيعة موضوع الدرس وخصائصه هي التي تؤثر في اختيار طرق الاستدلال واختبار الفرضيات. وبهذا يصبح الحديث عن منهج مفرد وثابت أمراً غير ذي معنى.

التحذير الثاني هو المتعلق بطبيعة العلاقة بين ثقافة الدارس وثقافة النص التراثي المدروس. نميز هنا بين نوعين من العلاقة:

علاقة اتصالية وعلاقة انفصالية. فالأولى هي التي تظهر مثلاً في قراءة الرماني أو السيرافي في القرن الرابع لتراث نحو القرن الثاني الهجري من خلال شرح الكتاب، والثانية هي قراءة بعض دارسي سيبويه من أمثال جرار تروبو الفرنسي أو فيرستيغ الهولندي للتراث النحوي العربي. ولا عبرة هنا بالزمن بل بطبيعة الموقف من الثقافة التي يتداولها النص. ولذلك يبدو منطق قراءة السيوطي للتراث النحوي منطقاً اتصالياً وهو من أئمة العربية في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، في حين أن موقف ابن مضاء القرطبي من القرن السادس الهجري موقف انفصالي.

والاتصال عندنا يعني أن تحولات المعرفة وتطورها لا يخرجان الثقافة الحادثة من دائرة ثقافة التراث، بل هي امتداد لها. وهذا الامتداد هو الذي يجعل التراث حاضرا في الجماعة يغذي تطلعها إلى الأفضل[5]. فالمنهج الذي يعتمده الباحث في تناول التراث يتأثر حتماً بموقفه منه اتصالاً أو انفصالاً، تطويراً داخلياً أو نقداً خارجياً. إذ يبدو من الناحية المنهجية أن هناك سؤالاً يجب مراعاته عند مقاربة النص التراثي هو الغرض من دراسة النص. فإذا كان غرض الرماني أو الفارسي أو السيرافي هو شرح النص التراثي انطلاقاً من موقف يتبنى هذا النص ويعتبره منطلقاً لكل تحليل، فإن غرض المستعربين من الألمان أو الفرنسيين أو غيرهم هو ذو طابع آخر (فيلولوجي، إبستمولوجي، تاريخي، إيديولوجي).

أما عن الجهود العربية المعاصرة فإن الأمر يبدو ملتبساً. صحيح أن هناك من الدارسين من يقف عند حدود تقديم التراث غير مخفٍ انبهاره به وتبنيه التام له، نجد هذا في مقدمات محققي النصوص اللغوية مثلاً وأحياناً في بعض الدراسات والرسائل الجامعية، وهي

مواقف لا تختلف عن جهود الشراح والمعلقين وأصحاب الحواشي في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين. كما أننا نجد من الدارسين المعاصرين من ينطلق من مناهج «غربية» في دراسته للنصوص العربية القديمة، لا يتبنى النظرية النحوية العربية ولا مواقف اللغويين العرب، وموقفهم يبدو مشابها لموقف المستعربين من الغربيين. غير أن الواقع هو أكثر تعقيدا، فإذا أخذنا مثلا اللسانيين العرب المحدثين، وجدنا أن موقفهم من النظرية النحوية العربية لا يمكن أن يكون موقفاً انفصالياً بحتاً لأسباب كثيرة، لعل أهمها هو أن معطيات اللغة العربية التي يعتمدونها وأوصافها مستمدة من كتب النحاة ومنهجهم. بل قد لا نجد أحداً منهم لم ينظر في كتب التراث النحوي أو لم يقدم بحثاً حولها(6).

ولعل هذا التداخل بين الموقفين الاتصالي والانفصالي هو الذي حذا بتمام حسان في مقدمة كتابه «الأصول» إلى التنبيه إلى أن تقديمه للنظرية النحوية العربية وإبراز قوتها ودقة نسجها لا يمنعه من تبني غيرها بحثاً عن البساطة(7). ومعلوم أن تمام حسان، رحمه الله، كان معتمداً المنهج اللساني الوصفي بمعناه الواسع، مع تبنٍّ لأطروحات جون فيرث الوظيفية التي تعتبر السياق التلفظي قرينة أساس للخلوص إلى المعنى(8). وقد حاول باعتماده تقسيماً مقولياً مختلفاً عن تقسيمات النحويين، وإضافة أقسام للكلم جديدة، تقديم وصف للعربية غير مسبوق. ولذلك خشي أن يفهم إنصافه للنظرية النحوية العربية في كتابه الأصول تراجعاً عن إيمانه بضرورة تجديد النظر في النحو واللغة العربيين. والواقع أن الناظر اليوم في كتاب «اللغة العربية معناها ومبناها» يراه أقرب إلى التراث اللغوي العربي وأكثر اتصالاً به مما ظن مجايلو تمام حسان، رحمه الله، ولا أدل على ذلك من كون «الخلاصة النحوية»(9) التي جعلها تطبيقاً لأفكاره حول منهج تحليل اللغة العربية لا

تخرج عن المعتاد من كتب التراث النحوي العربي إلا في أمور لا تمس جوهر وصف اللغة العربية(10). ولذلك أعتبر أن الحوار الذي يقيمه الدارسون العرب المحدثون مع نصوص التراث لا يشكل موقفاً انفصالياً حتى عندما يعتمدون مناهج تحليلية حديثة.

وإذا اعتبرنا جهود المعاصرين في دراسة وتقويم التراث العربي فإنه من الممكن أن نحددأنواعاً عدة من الدراسات يتميز كل نوع منها بطبيعة الموقف المسبق الذي يتخذه الدارس من هذا التراث، بوعي أو دون وعي. فهناك من الباحثين من يسعى إلى إبراز عظمة التراث العربي الإسلامي وقوته النظرية وما إلى ذلك. وأغلبهم يذكر ذلك صراحة في مقدمات أعمالهم كما أسلفنا. وهناك من يجهد نفسه في إبراز عالة التراث العربي الإسلامي على غيره وأخذه من التراث اليوناني والفارسي والهندي وما إلى ذلك. وقوم يرون أن التراث العربي الإسلامي جزء من التراث الإنساني وأن زمانه انتهى. وتكاد هذه الجهود جميعها لا تخفي كونها تنطلق من منطلقات متنافرة: منطلق يعتبر ماضي الأمة أفضل من حاضرها، مبرزاً ذلك في تراثها، ومنطلق يعتبر أن الفكر اليوناني هو أساس الفكر الإنساني وأن كل الحضارات التي تلته هي عالة عليه (موقف بعض المستشرقين)، وموقف ثالث يرى أن الفكر المعاصر بمناهجه ونظرياته هو السبيل إلى التقدم وأن التراث موضوع من موضوعات التاريخ.

ولعل ما يهمنا في هذا المبحث هو إبراز أن منهج الدراسة ونتائجها مرتبطة بتصورات الباحث، بمواقفه وبأهدافه، وأن ابتغاء الإنصاف واعتماد الموضوعية أمران نسبيان. لنأخذ مثلاً أصحاب الموقف الثاني. سنلاحظ أن منطق أبحاثهم يعتمد على سؤال «التكوين» genesis والبحث عن أصول المعرفة وطريقة تشكلها. وهذا المسعى يكون سهلا عندما

يكون النص محيلاً على نصوص أخرى أو عندما يكون الفضاء الثقافي الذي أنتج النص معروفة مؤثراته الفكرية. وهو الحال مثلاً بالنسبة لنصوص الغزالي أو ابن رشد. ولكن عندما يتعلق الأمر بنصوص مثل رسالة الشافعي أو كتاب سيبويه أو نظرية العروض الخليلية فإن البحث عن المؤثرات والبدايات ليس بالهين. ذلك أنه في غياب إشارات واضحة لمؤثرات سابقة، وفي غياب نصوص من فترة أسبق فإنه ليس للباحث إلا الافتراض والتقدير. وقد افترض المستشرقون في هذه الحالة وقدَّروا أن الأصول اليونانية من منطق ونحو وأوزان للشعر كانت وراء ظهور التجارب العربية الأولى. وقد تبعهم في ذلك باحثون كثر[11]. ولا يمكن أن نجد تفسيرا لهذا الأمر إلا باعتبار أن معارف هؤلاء الدارسين وخلفياتهم الفكرية كانت وراء افتراضهم[12].

وسؤال التكوين والتشكل مهم لا شك، ولكنه أحيانا يصبح غير ذي معنى. فقد قدر (ميركس: Merx) أن المنطق الأرسطي وراء ظهور النحو العربي، واعتبر كارتر أن النحو العربي نقل للفقه وأصوله[13]، ودافع (فيرستيغ) عن فكرة النقل عن الفكر اليوناني عبر بيزنطة وجهود الرواقيين[14]. وقد مال (جون باتريك غيوم) إلى رأي (فيرستيغ) ثم مالبث أن استند إلى الأصل اليوناني عبر منطق ابن المقفع[15]. بل هناك من افترض وجود أصول جاهلية للنظر النحوي. غير أنه في المحصلة لا تسعفنا كل هذه الجهود في معرفة البنية الداخلية للنظرية النحوية العربية ولا تبرز أثر هذه البنية في الخطاب العام للفكر العربي الإسلامي. بمعنى أن سؤال التكوين الذي شغل المستشرقين يستجيب لحاجة في الفكر الغربي متمثلة في البحث عن أثر الفكر اليوناني في بناء الحضارات التي تلته. ولعل هذه الحاجة تستمد وجودها من تصور مفاده أن المعرفة النظرية بخلاف المعرفة العملية هي نتاج الفكر

اليوناني وأن كل المعارف التي أنتجتها الحضارات الكبرى السابقة هي معارف عملية غير مؤطرة فلسفياً[16]. وبصرف النظر عن صحة هذا الاعتقاد من عدم صحته، فإن ازدهار الاستشراق تأثر بهذه الفكرة خاصة وأنه تزامن مع بروز فكرة الاختلافات العرقية وأثرها في نشأة الفكر، وتزامن مع التطلعات الاستعمارية التي ارتبطت بالتطور التقني والمعرفي الذي عرفه الغرب، مع ما يستتبع ذلك من إحساس بالتفوق والتميز، كما يظهر ذلك في أعمال الفرنسي «إرنست رينان» ومعاصريه.

لكل هذا نعتقد أن مقاربة النص التراثي العربي ظلت مرتبطة إلى اليوم بالبحث عن الأصول المولّدة أكثر من ارتباطها بتحليل البناء الداخلي لهذا النص. وأنه لهذا السبب، فمعرفتنا بهذا التراث تمر عبر رؤى وتصورات ومنظورات لا تكشف ضرورة المنطق الذي تنبني عليه نصوص هذا التراث.

2. منهجية «منطق النص»:

تأسيساً على ما سبق نحاول في هذا الشق من البحث اقتراح منهجية تجعل شروط القراءة وخصائصها وأدواتها تُستمد من استخلاص المنطق الذي يدور عليه النص التراثي. ولبلوغ ذلك نقدم فحصاً لقضية مفهومية تخص كتاب سيبويه، مبرزين الفرق بين مقاربة خارجية تنطلق من فرضيات حول تشكّل النص النحوي العربي وتأثره بالمنطق اليوناني، ومقاربة داخلية تطمح إلى إبراز المنطق الداخلي للنص وكشف جهازه المفهومي. كما سنبيِّن أهمية البحث المقارن في استخراج البناء النظري المركزي الذي يشكل أساس النظر النحوي العربي. ولذلك سنقوم بعقد مقارنة بين نصوص القرن الثاني الهجري ونصوص القرن الرابع، باحثين عن الجوانب التي تطورت في عمل النحاة، ومتسائلين عن أثر المعرفة المنطقية في هذا التطور. وسيكون

هدفنا تبيان أن الحاجات النظرية والمنهجية والعملية هي التي تتحكم في تحديد غايات المعرفة العلمية وفي استثمار المعارف الحادثة.

لقد عاد منذ سُنيّات بعض الدارسين إلى قضية المسند والمسند إليه في كتاب سيبويه[17]. ومعلوم أن الإجماع قد حصل حول وجود اختلاف بين مصطلح المسند لدى سيبويه، ومن التزم اصطلاحه مثل المبرد، ومصطلح المسند لدى المتأخرين من النحاة. فسيبويه يرى أن المسند هو المبتدأ والمسند إليه الخبر، كما يرى أن الفعل المسند والفاعل المسند إليه، في حين أن النحاة المتأخرين يرون أن المبتدأ والفاعل في الجملتين الاسمية والفعلية هما المسند إليه، والفعل والخبر هما المسند. وهو ما يعني أن مفهوم الإسناد عند سيبويه مفهوم بنائي وليس مفهوماً منطقياً. يقول سيبويه[18]:

«هذا باب المسند والمسند إليه وهما ما لا يغني أحدهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بداً. فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه. وهو قولك عبدالله أخوك وهذا أخوك.

ومثل ذلك: يذهب عبدالله، فلابد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخر في الابتداء.

ومما يكون بمنزلة الابتداء قولك: كان عبدالله منطلقاً، وليت زيداً منطلق، لأن هذا يحتاج إلى ما بعده كاحتياج المبتدأ إلى ما بعده».

غير أن (جورج بوهاس) وسلام دياب يريان أن نص سيبويه لا يقتضي توازيا بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية، بل يخص الجملة الاسمية وحدها، ويخص المبتدأ والخبر وحدهما. وهما في ذلك يعارضان (لوفان: Levin) الذي يؤول النص على التوازي بين المبتدأ والفعل[19]. ويتوسلان بإعادة ترجمة نص سيبويه إلى

الفرنسية لاستخراج المعنى المقصود. فيترجمان «من ذلك» بـ (cela comprend) التي تعني بالعربية «يشمل ذلك»، ويترجمان «ومثل ذلك» بـ «et on peut le comparer à» التي تعني بالعربية «ويمكن أن نقارنه بـ«أو» يمكن أن نشبهه ب». وهذا يؤدي إلى فهم نص سيبويه فهما يخرج الفعل والفاعل من دائرة التمثيل للمسند والمسند إليه. ويعتقد الباحثان أن أساس المقارنة في النص هو ترابط طرفي الجملتين، فكما لا يمكن أن يستغني المبتدأ عن الخبر لا يمكن للفعل أن يستغني عن الفاعل، دون أن يعني ذلك بحسبهم أن الفعل والفاعل مسند ومسند إليه.

وهذا الاستدلال لا يستقيم في رأيي لأنه ينبني على الانتصار للتأويل بالتأويل نفسه. فالاستدلال بالترجمة لا يصح لأن الترجمة إنما نتجت أصلا عن فهم وتأويل للنص[20]. ثم إن ترجمة الباحثين ليست الأقرب إلى نص سيبويه فلعل الأفضل ترجمة «فمن ذلك» بـ «celainclut» التي تعني «وذلك يشمل». وقد انتبه (جون باتريك غيوم) لمن التبعيضية في نص سيبويه إلا أنه أشار إليها دون أن يستخلص شيئا، بل وافق الباحثين في استنتاجهما[21].

وقول سيبويه عندي واضح، إذ لو كان أراد أن يخص المبتدأ والخبر بتسميتي المسند والمسند إليه لما جاء بمن واكتفى بقوله: «فذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه». ولكنه قال «فمن ذلك». فعُلم أن ثمة شيئاً آخر غير المبتدأ والخبر معني بوصف الاسناد.

ثم إن ترجمة «ومثل ذلك» بـ «يمكن أن نقارن ذلك» زيادة لا حاجة إليها، وفيها مع ذلك ابتعاد عن معنى التشابه في الوصف. وقد استعمل سيبويه عبارة «مثل هذا» و«مثل ذلك» في كل المرات التي يدخل فيها شيئاً في حكم شيء ثان. وأما قول الباحثين إن المقارنة مع الفعل والفاعل إنما جاءت فقط للتمثيل لعنصرين لا يستغني أحدهما عن

الآخر، فهو قول يعارض استنتاجهما، ذلك أن سيبويه لما عرَّف المسند والمسند إليه قال «وهما ما لا يغني أحدهما عن الآخر» فجاء بما ليدل على أن كل عنصرين لا يستغني الواحد فيهما عن الآخر فهما مسند ومسند إليه. وهذا ما فهمه المبرد. بل إن المبرد، وهو الذي أخذ عن المازني الذي أقرأ كتاب سيبويه طويلاً،ابتدأ، عند تعريفه بالمسند والمسند إليه، بالفعل والفاعل. يقول[22]:

«المسند والمسند إليه وهما ما لا يستغني كل واحد من صاحبه، فمن ذلك: قام زيد، والابتداء وخبره، وما دخل عليه نحو كان وإن وأفعال الشك والعلم والمجازاة».

والتراث النحوي غني بالإشارات إلى هذا التأويل. قال السيوطي نقلاً عن أبي حيان الأندلسي[23]:

«وقال أبو حيان في التسهيل: في المسند والمسند إليه أقوال... وثالثها أن المسند هو الأول مبتدأ كان أو غير هو المسند إليه الثاني، فقام من قام زيد، وزيد من زيد قائم مسند، والأخير منهما مسند إليه».

المهم عندنا هو أن النقاش حول الإسناد في نص سيبويه تولَّد لدى (بوهاس) ودياب لكون (لوفان)، لما لم يصل إلى استجلاء المنطق النحوي للتوازي الذي يقيمه سيبويه بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية، اعتبر أن لفظتي المسند والمسند إليه في الكتاب ليستا عبارتين اصطلاحيتين (technical terms). وعزز هذا الرأي عنده كون المواطن التي ذكر فيها سيبويه لفظ المسند نادرة[24]. و(بوهاس) ودياب يريدان الحفاظ على الطابع الاصطلاحي للفظتي المسند والمسند إليه ولذلك يرفضان وجود تواز بين الجملة الفعلية

والجملة الاسمية. فالمنطق المتحكم في الموقفين واحد، وهو ما يمكن إجماله بالعبارة التالية: لا يمكن للفعل أن يوازي المبتدأ في التحليل النحوي.

أمام هذا المنطق يدافع (لوفان) عن فكرة أن التوازي الذي يقيمه نص سيبويه لا يؤثر في التحليل لأنه، بحسب زعمه، لا يتأسس على اصطلاح نحوي. في حين أن (بوهاس) ودياب يعتبران أن النص يخص الجملة الاسمية، ولذلك لا يرفضان القيمة الاصطلاحية لعبارة المسند والمسند إليه.

وهذا يستدعي منا إبداء ملاحظتين اثنتين. الأولى أن التوازي بين الفعل والمبتدأ قائم في النظر النحوي بنصوص سيبويه نفسه. ولعلنا نكتفي بالإشارة إلى قوله(25):

«فأما المبني على الأسماء المبهمة فقولك: هذا عبدالله منطلقاً، وهؤلاء قومك منطلقين، وذاك عبدالله ذاهباً، وهذا عبدالله معروفاً. فهذا اسمٌ مبتدأ يبنى عليهما بعده وهو عبدالله. ولم يكن ليكون هذا كلاماً حتى يُبنى عليه أو يبنى على ما قبله. فالمبتدأ مُسند والمبني عليه مسند إليه، **فقد عمل هذا فيما بعده كما يعمل الجارّ والفعل فيما بعده.** والمعنى أنك تريد أن تنبهه له منطلقاً، لا تريد أن تعرّفه عبدالله؛ لأنك ظننت أنه يجهله، فكأنك قلت: انظر إليه منطلقاً، فمنطلقٌ حالٌ قد صار فيها عبدالله وحالَ بين منطلق وهذا، **كما حال بين راكب والفعل حين قلت: جاء عبدالله راكباً**... فكذلك هذا».

والملاحظة الثانية أن عبارة سيبويه «المسند إليه»، وهي في أصلها اصطلاح الخليل بدلالة إحالة سيبويه(26)، لا تطرح إشكالاً بالنسبة للمنطق الأرسطي إلا إذا خصت الفاعل. ذلك أن الهاء في «إليه» تعود

على المسند الأول. فيكون المعنى «الفاعل مسند إلى الفعل»، وهو ما لا يستقيم في التصور البلاغي المتأخر. أما قولنا إن المبتدأ مسند والخبر مسند إليه، أي مسند إلى المبتدأ، فإنه لا يعدو أن يكون عين العلاقة القائمة في التصور المنطقي بين الموضوع (المسند في اصطلاح سيبويه) والمحمول (المسند إليه في الاصطلاح نفسه). وعلى هذا يصبح الفرق بين اصطلاح النحاة المتأخرين واصطلاح سيبويه قائما فقط في عائد ضمير «إليه». وقراءة (بوهاس) وديـاب تخرج نص سيبويه من الإشكال الذي يصطدم به أصحاب افتراض الأثر اليوناني لأنها تلغي التوازي بين الجملتين الاسمية والفعلية.

لعلنا نفهم إذن موافقة (غيوم) لـ (بوهاس) وديـاب، رغم أن مقالته كانت أكثر دقة من مقالة هذين. ولكنه بدل البحث عن دلالة لمن التبعيضية في نص سيبويه كما أسلفنا، لجأ إلى البحث عن الأصول وعن بدايات تشكل مفهوم الإسناد. وهو ما دفعه إلى العودة إلى افتراض وجود أثر لكتاب المنطق لابن المقفع في النحو العربي(27)، مستشهداً بترجمة ابن المقفع لأرسطو: «ولا يكون الحرف إلا محمولا على الاسم مسنداً إليه» يقصد بالحرف الفعل. وبالطبع لا يستقيم هذا التصور إلا إذا افترض (غيوم) أن سيبويه لا يجعل الفعل موازيا للمبتدأ أي مسنداً إليه الفاعل في الجملة الفعلية. وواضح أن التوازي الذي يقيمه سيبويه بين الفعل والمبتدأ يناقض منطوق النص الذي استشهد به (غيوم).

صحيح أن (غيوم) لا يستبعد، تبعاً لـ (زيميرمان)(28)، أن يكون ابن المقفع قد استلهم مصطلحات النحاة الذين عاصرهم وقد عاصر الخليل بن أحمد. كما أنه يعطي إشارات جديرة بالتتبع حول الاستعارة التي سمحت ببناء مصطلح السند، الذي نقله ابن منظور في لسان العرب عن الخليل، ومصطلحي المسند والمسند إليه. ولكنه يبقى حبيس

البحث عن خيوط أثر للمنطق اليوناني، ولا يبحث في منطق الكتاب عن معنى الإسناد وعلاقته بالبناء[29]، ولا عن دلالة اعتماد اصطلاحي المبني والمبني عليه بإزاء مصطلحي المسند والمسند إليه. ومصطلح البناء أكثر استعمالاً عند سيبويه، والتوازي فيه بين عمل الفعل وعمل الابتداء أوضح.

إن السؤال الذي يبدو لي أهم من تخمين أصول يونانية لنظر الخليل واصطلاحاته، هو البحث في النظرية النحوية العربية، عن الأسباب التي لم تدفع النحاة الأوائل إلى استلهام النظر الأرسطي ولا إلى اعتماد التقسيمات المقولية التي انتشرت في الأدبيات الإغريقية أو فيما سمي بالنحو الهليني قرناً قبل الميلاد[30]. فإذا كان (ديونيسوس طراكس Dionysisus Thrax)، المتوفى 90 سنة قبل الميلاد، قد اعتمد التقسيم الثُّماني لأقسام الكلم[31] (الأسماء، الأفعال، أسماء الأفعال، التعريف، الضمائر، حروف الجر، الظروف، العطف)، وإذا كان النحو اليوناني مع (بريسيان Priscianus) المتوفى في القرن السادس بعد الميلاد قد اعتمد أيضا التقسيم الثماني نفسه مع حذف التعريف وإضافة التعجب، فإن النحاة العرب قد اختزلوا هذه التقسيمات لاعتمادهم معايير أساسها مزج الخصائص الصوتية والصرفية (البناء والتصرف) والخصائص الدلالية (الإحالة) والخصائص التركيبية (العمل وعدمه، التعلق وعدمه، الرتبة والمحل وغيرها). ولا يمكن الشك في معرفة العرب، في القرن الثاني الهجري على الأقل، بالأسس العامة للنحو اليوناني خاصة وأن الشواهد تثبت أن منهم من قرأ نصوص اليونان. ولكن آلة النظر التي اعتمدوها كانت بعيدة عن الأسس النحوية والمنطقية للاشتغال اللغوي عند اليونان، وخاصة في البعد التفسيري الذي اعتمدوه. وهذا المنحى التفسيري الذي ميّز النحو العربي ظل غائباً عن النظر اللغوي الغربي إلى أن ظهر نحو (بور روايال) في القرن الثامن عشر.

لقد اهتم الباحثون بالأثر الظاهر للمنطق وللفلسفة اليونانيين على مؤلفي القرن الرابع الهجري. وهو أثر جاء نتيجة تطور المعرفة ونضجها في هذه الحقبة، ساهم فيهما الرصيد الذي تحصل من مؤلفات القرنين الثاني والثالث الهجريين، ومن ترجمات كتب الفلسفة والمنطق والطب والحكمة وغيرها. ولكن الذي يهمنا من الناحية المنهجية أمور عدة: أولها إدراك طبيعة الحاجة التي تولدت لدى العرب المسلمين لجعلهم يستلهمون أعمالا أجنبية. وثانيها معرفة أثر المعارف الجديدة في إعادة بناء النظريات والأفكار التي اعتمدوها في السابق. وثالثها تحديد الكيفية التي جعلوا بها هذه المعارف تنسجم مع فكر الأمة العام بما في ذلك الكيفية التي أولوا بها الأعمال الأجنبية والإبداعات التي أضافوها.

وبالرجوع إلى النصوص النحوية في القرن الرابع الهجري، يتضح أمر هام جدا وهو رجوع علماء هذا القرن إلى النصوص المؤسسة، وتعدد شروح كتاب سيبويه والتعليق عليه، بالإضافة إلى التأليف في أصول النحو ، وإعادة ترتيب أبوابه. ولذلك ظهر شرح السيرافي وشرح الرماني للكتاب وتعليقة أبي علي الفارسي، وكتَب في الأصول ابن جني، والزجاج وابن السراج وغيرهم(32). ويمكن اعتبار أن الكتاب الذي كان له الأثر الأبرز في اختيارات من تلاه هو كتاب الأصول لابن السراج، لأنه وافق إجماعاً على تبويب جديد وعلى اصطلاحات أصبحت أكثر ثباتاً. ويمكن أن نجزم أن التجديد، بعد هذا العصر، في أصول النحو وفروعه كان شبه منعدم. نستثني من ذلك جهود بعض نحاة الأندلس وبعض الشراح مثل الرضي الأستراباذي وبعض المتميزين مثل ابن هشام الانصاري وغيرهم. ولذلك نتفق مع باحثين كثر في اعتبار أن النحو العربي كما نعرفه اليوم هو نتاج جهود علماء القرن الرابع. فلا غرابة إذن أن يجد كثير من طلاب العربية في عصرنا العنت الشديد في قراءة كتاب سيبويه ولا يجدون إشكالاً كبيراً في قراءة كتاب الجمل للزجاجي.

يقتضي إذن منهج قراءة النص التراثي اللغوي عند العرب عقد مقارنة بين كتابات القرن الثاني ومؤلفات القرن الرابع من أجل استجلاء ما يميّز كلا منهما والوقوف على أثر المعارف الحادثة في البناء العام للنظرية العربية. فقد وقف عدد من الدارسين طويلاً، عند التغيرات التي طرأت على اللغة الواصفة للنحو، مبرزين خروج استعمالات مجازية في القرن الثاني إلى استعمال اصطلاحي ثابت. ولذا ترسخ استعمال اصطلاحات جديدة مثل الإسناد والإضافة والمصدر والاشتغال والبدل وغيرها. وكلها ألفاظ لم تبلغ درجة الاصطلاح عند الخليل وسيبويه. وهذا أمر طبيعي في كل علم وفن، إذ لا تستقر العبارات الاصطلاحية وتتحدد إلا بعد أن يتواضع أصحابها على المفاهيم التي تحيل عليها. ثم إن اللغة الواصفة تسعى إلى الاختزال فبدل قول سيبويه «هذا باب ينتصب فيه الخبر بعد الأحرف الخمسة انتصابه إذا صار ما بعده مبنيا على الابتداء» قالوا هذا باب إنَّ وأخواتها.

ينبغي للمنهج المقارن الذي يمكن اعتماده للكشف عن الأساس الذي يشكل النظرية النحوية العربية، ويبرز نوع التطور الذي عرفته هذه النظرية بين القرنين الثاني والرابع أن يقارن أمورا عدة: أولها موضوع الدرس وطبيعة المعطيات التي نظر فيها النحويون، وثانيها تصنيف القضايا والظواهر، وثالثها آلة النظر وعلاقتها بالجهاز المفهومي للتحليل النحوي.

ويمكن أن نقدم بعض الإشارات التي قد تنير تصورنا للمنهج المقترح. فأول الملاحظات استقرار المعطيات اللغوية المعتمدة في التقعيد في القرن الرابع، واعتماد نحاة هذه الفترة على سلطان القياس. ولقد ساهم هذا الأمر في إخراج تنويعات لغوية عربية من دائرة «عربية القواعد». والواقع أن هذا الأمر ابتدأ مع النحاة الأوائل في تمييزهم

بين المقيس والشاذ. ولكنهم كانوا يقبلون تراكيب وألفاظاً سمعت عن العرب وإن لم تخضع لقواعدهم. يقول سيبويه: «ولو قالت العرب اضرب أيّ أفضل **لقلته ولم يكن بد من متابعتهم**. ولا ينبغي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس»[33]. فهو هنا يؤكد سلطة سليقة العربي وأسبقيتها عنده، ثم يحذر من القياس على ما سمع من العربي إن كان استعماله شاذا.

وقد دفع لغويي القرن الرابع إصرارُهم على احترام القياس إلى تخطئة القراء أو عدم الأخذ بقراءاتهم. فلما كان القياس عندهم عدم إدغام الراء فيما يليها من الحروف، رفضوا قراءة أبي عمرو «نغفر لكم خطاياكم»[34]. ورفضوا القراءة التي تفصل المتضايفين والتي تفصل بين الجار ومجروره[35]. وقد كان سيبويه يقبل القراءات جميعها، ومذهبه فيها الاتباع[36]. بل إنه استشهد بقراءات الكوفيين في مواطن عديدة.

وإشكال المعطيات هذا يحتاج منا إلى تدقيق. إذ لا يعني ذلك ضرورة تحولا في منهج النحاة بل يعني تضييقا لشروط إضفاء صفة «عروبة اللسان». فمن المعلوم أن النحاة الأوائل الذين أخذ عنهم الخليل، والخليل نفسه، أخذوا عن العرب الأقحاح ونشؤوا في بيئة عربية خالصة ولذلك دفعتهم سليقتهم وسعة اطلاعهم إلى جمع متن صالح لدراساتهم. ونظراً إلى كون تقعيداتهم لم تكن قد بلغت درجة عليا من المَعْيَرة (standardization)، إذ إن قواعدهم لا تمنع أصحاب السليقة من تجاوزها كما وقع للحضرمي مع الفرزدق في القصة الشهيرة، فإن احترامهم لما قالته العرب كان أقوى من تشبثهم بنحوهم. والذي نقصده بهذا هو أن القرن الرابع الهجري كان فيصلاً في تحديد المعيار اللغوي العربي واعتباره أعلى مراتب الفصاحة، وتمييز ما سمي بلغة

العامة أو اللغة المولَّدة. والشيء نفسه نقوله عن القراءات إذ في هذا العصر استقر معيارها بسبب تقييدها واتخاذ ضوابط لقبولها. ولعل عمل ابن مجاهد في جمع القراءات، وهو الذي توفي في الربع الأول من القرن الرابع، كان دافعا لنحاة العصر إلى التزامها ورفض سواها، اللهم إلا ما أضيف من بعد من قراءات متواترة. وقد سبقت الإشارة، عند بدء حديثنا عن مفهوم التراث، إلى أن التدوين انتقاء وإقصاء. ولذلك يجب أن يفهم موقف لغويي القرن الرابع من القراءات الشاذة ومن التعابير العربية التي لا تأتي على قياس فهماً ينظر إلى حاجة الأمة في فترةٍ من فترات حضارتها إلى ضبط المعيار (37). وقد أصبح ذلك ضرورياً بسبب التراكم المعرفي والتأليفي وبسبب التطورات الاجتماعية والفكرية التي أصبحت فيها الكتابة تسود المشافهة.

أما عن تصنيف الظواهر والقضايا ففيه وجهان: أولهما التصنيف بحسب مجال المعرفة وتخصصاتها، والثاني تصنيف القضايا داخل كل مجال بحسب العموم والخصوص وبحسب تصور البنية النظرية لآلة التحليل. وفي هذا يمكن أن نجد فروقاً وتماثلاً بين كتابات القرنين الثاني والرابع. فلقد استطاع لغويو القرن الثاني تمييز مجالات ثلاثة فيها التركيب والصرف والأصوات. وكل مجال من هذه المجالات له لغة واصفة خاصة به. فقد عرف مجال التركيب، وهو ما سمي عندهم بالنحو، وإن كان هذا المسمى يطلق أحياناً أخرى على المجالات الثلاثة، اعتمادا على آلة نظرية للتحليل أساسها مفهوم المحل والرتبة والتعلق وآلة نظرية للتفسير عمدتها العمل والبناء. واعتمد مجال الصرف على بنية صورية للفظة الصغرى وربط كل بنية منها ببنيات أكبر عن طريق الاشتقاق. وكان النظر في الأصوات تحليلاً عضوياً ووظيفياً، وهو ما أدى إلى وضع مفاهيم المخارج والصفات وربط كل ذلك بالتنويعات اللهجية الممكنة مع وضع تراتبية لهذه التنويعات بحسب تصور للعربية

وللفصاحة، بتدرج من الجودة إلى الضعف.

لقد استطاع النحاة العرب منذ القرن الثاني التزام التمييز بين مستويات التحليل اللغوي الثلاثة، وبدأ سيبويه كتابه بقضايا التركيب ثم التصريف ثم الأصوات ولم يفرد النحاة للدلالة مستوى خاصا بل تخلل تحليل القضايا اللغوية إلماع إلى المعنى وإلى قصدية المتكلم. غير أن تحليل دلالة الألفاظ ودلالة التراكيب أو دراسة المقامات الخطابية لم يكن أبداً هدفاً من أهداف الدراسة النحوية بل لجأ النحاة إلى قضايا الدلالة والتداول من أجل إبراز بعض الفروق الإعرابية أو بعض ظواهر التقديم. نجد سيبويه مثلاً يعرِّف القسم بكونه توكيدا للكلام، أو نجده يميِّز دلالة نصب الفعل بعد حتى عن رفعه، أو نجده يشرح شيئاً من الغريب ولكن كل ذلك لا يصل إلى مستوى النظرية.

وقد تحمس بعض الدارسين المحدثين لإبراز النظر الدلالي والتداولي في كتاب سيبويه، ولكن جهودهم لم تكشف عن وجود أسس ومفاهيم تحليلية بلاغية للنظرية النحوية[38]. وهذا يعني أن التحليل النحوي في أساسه تحليل صوري، وإنما خالط الدراسة النحوية ذكر لقضايا بلاغية أو معجمية في كتابات القرن الثاني لكون التأصيل والالتزام المنهجيين لم يكونا قد بلغا ما بلغاه في القرن الرابع.

أما ما تعلق بتصنيف القضايا داخل مجالات الدرس النحوي فقد سبقت الإشارة إلى أثر ابن السراج في من جاء بعده، لأنه أعاد ترتيب أبواب النحو وتصنيفها وجمع كثيراً مما كان متفرقا في كتاب سيبويه. وقد رافق إعادة التبويب هاته تدقيق في الاصطلاح. وهذا العمل أدى إلى حذف كل الإشارات إلى القضايا المعجمية والبلاغية التي لا تخدم التحليل النحوي. وغني عن البيان أن هذا الحذف لم يؤد إلى تغيير النظام النحوي الذي بني في القرن الثاني الهجري.

من هنا يمكن أن نستخلص من النصوص النحوية المؤسسة وجود بنيتين مترابطتين: بنية صورية نحوية تعنى بالعلاقات بين مكونات الجملة، وبنية دلالية وبلاغية تعنى بقصد المتكلم وغايته. غير أن تعالق البنيتين من جهة الإنجاز لا يعني ضرورة تعالقهما من جهة النظر النحوي. فحديث النحاة عن قصدية المتكلم يأتي إما لتمييز البنيات النحوية أو لتصور وظيفة بلاغية لبنية نحوية. ولكن هدفهم هو الوصول إلى وضع خصائص البنية النحوية وتحديد مفاهيمها لأنها في تصورهم موجودة في استقلال عن كل قصدية إبلاغية. ولذلك نرى أن بنيات التوكيد والتعجب والأمر والاستفهام وغيرها وصفت من جهةِ بنيتها النحوية ولم يخصص لها وصف بلاغي. ولهذا السبب بعينه نعتقد أن عدم استناد النظر النحوي للآراء الفلسفية والتحليل المنطقي يعود إلى عدم الحاجة إلى ذلك. وقد انتشر منذ القدم قول المبرد إن كتاب سيبويه لا يحتاج في فهمه إلى غيره. ثم إن ما يؤكد ما نذهب إليه كون الأثر المنطقي في القرن الرابع أدى إلى تخليص النحو من تدخل النظر الدلالي والبلاغي، وإلى تطور علم خاص بالبلاغة. بل إن الأثر المنطقي في النحو وقف عند حدود التعريفات التي لم تعد كما كانت في السابق تعريفات نحوية محضة. فقد تم تعريف أقسام الكلم باعتبار سلوكها اللغوي تركيباً وصرفاً ودلالة، ولم تتسرب بعض التعريفات المنطقية إلا فيما بعد. ولكن حتى عند اعتماد تلك التعريفات بقي التحليل النحوي مستقلا عن الغايات الإبلاغية أو عن التحليل المنطقي. بل كان من بين نحاة القرن الرابع من رأى أن مَن ضَبط النحو فلا حاجة له إلى علم المنطق[39]. وهذا الرأي يحتاج إلى كثير من التدقيق، ولكن الذي يهمنا أن الذين احتاجوا إلى النظر المنطقي في اللغة هم أولئك الذين كان غرضهم استنطاق النصوص بحثا عن الأحكام والدلالات، نقصد بذلك الأصوليين والبلاغيين وبعض المفسرين.

أما التطور اللافت الذي يمكن أن نقف عنده في كتابات القرن الرابع الهجري،والمتعلق بآلة النظر النحوي،فيبدو من جهتين: أولاهما الاهتمام بالجهاز الاصطلاحي والعناية بتدقيقه وثباته، والثانية وضع قواعد ثابتة لوصف العربية وتحليلها والاستشهاد بإنتاجات أهلها والاستدلال للأحكام المستخلصة وإبراز العلل وتفسير الظواهر. وقد جُمع كل هذا تحت مسميين غلبا غيرهما وهما الأصول والعلل.

ولكن رغم هذا التطور الذي عرفه الاهتمام بالعلل إلا أن السمة الغالبة على كتابات هذا العصر هو السعي وراء التقعيد سواء في الأصول أو في الفروع. وقد رافق هذا السعي نزعة تعليمية واضحة. فلم تعد الكتابات موجهة فقط لأهل الصنعة بل انتشرت كتابات غايتها المتأدبون وطلبة العلم. وهذا الأمر مخالف للطابع العام الذي كان عليه الأمر في القرن الثاني، خاصة إذا وقفنا عند كتابين فقط وهما كتاب سيبويه ورسالة الشافعي في الفقه، إذ يبدو أن هذين الكتابين كانا موجهين لأهل العلم ولذلك طغى عليهما الطابع التحليلي والتفسيري وضعفت فيهما النزعة التعليمية. وهذا الجانب يهمنا منهجياً في تقويم درجة جدّتهما. فمن الناحية النظرية تمر المعارف الإنسانية من مراحل عدّة لعل آخرها هو مرحلة المعّيرة، أي المرحلة التي تتبنى فيها فئة عريضة من المتخصصين آراءً وأفكاراً حول معرفة ما، ثم يتم تبسيط هذه المعرفة عن طريق الترتيب والتبويب وإلغاء الاختلافات وتحديد الاصطلاح. ولكن الذي يهمنا هنا هو أن كتابات القرن الثاني تبيّن أن معارف هذا العصر لم تبلغ ما بلغته كتابات القرن الرابع من ثبات في الاصطلاح ودقة في الترتيب والتبويب، ولكنها لم تكن جديدة كل الجدة. فلا يعقل أن يكون الكثير مما ورد في كتاب سيبويه مثلاً علماً جديداً والحالة أنه موجه لغير المبتدئين، أي لأناس يفهمون مغزاه واصطلاحه ولو اضطربت عبارته أحياناً. وقد لا نحتاج إلى التذكير بأن الكتاب مليء

بالاستشهاد بآراء من سبقه أو عاصره والاختلاف أحياناً معهم. بل يبدو لنا أن أهم ما طبع هذا العصر هو السعي إلى إيجاد العلل. ولذلك نرى أن سيبويه في جل المرات التي يروي فيها سؤاله للخليل عن معطى لغوي، يأتي بجواب الخليل مشفوعاً بالتعليل. وقد يأتي سيبويه بتعليل مخالف أو يكتفي برأي الخليل أو غيره. وهو ما يعني أن هدف النظر النحوي في القرن الثاني لم يكن وصف العربية وتصنيف ما يصح مما لا يصح فقط بل كان أيضاً تفسير المعطيات واستخراج الظواهر وربطها بالنظام اللغوي العربي العام.

وبالمجمل، وجب الانتباه إلى ارتباط هذه القضايا ببعضها، إذ إن اختيار معطيات اللغة المتخذة وسيلة للتقعيد وتصور النحاة لعربية القواعد مرتبط بتحديدهم لأصول النظر النحوي. كما أن حاجة لغويي القرن الرابع إلى المنطق والنظر الفلسفي هو نتيجة حاجتهم إلى تدقيق التعريفات وضبط الاستدلالات وتصنيف العلل. وهي حاجات مماثلة لما طرأ على النظر الفقهي والكلامي والنقد الأدبي، وبقي أثره جلياً إلى العصور المتأخرة.

إن المنهج الذي نتصوره جديراً بالتتبع في دراسة النصوص التراثية اللغوية، أو غيرها، هو ذاك الذي يسمح بالكشف عن المنطق الداخلي لهذه النصوص ويبرز وظيفتها وقيمتها داخل النسيج العام لفكر العصر وإبداعاته ويحدد الحاجات التي تحكمت في بناء مفاهيمها واصطلاحاتها وأصولها. وهذا المنهج في التحليل يختلف كثيراً عن ذاك الذي يسعى دائماً إلى إيجاد كيفيات التكوين انطلاقاً من افتراض وجود مؤثرات خارجية وسابقة. فقد تبيّن لنا أن افتراض وجود مؤثرات جاهلية أو سريانية أو فارسية أو يونانية أوغيرها لا يسعفنا في الكشف عن الحاجات الفكرية والاجتماعية والحضارية التي أدت إلى هذا التأثر.

ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالوصول إلى المنطق الداخلي لهذه النصوص وربط هذا المنطق بالخطاب الفكري العام الذي يندرج فيه.

3. من تحليل النص إلى تحليل الخطاب:

تؤدي منهجية «منطق النص» التي نقترحها إلى تجاوز الوقوف عند تحليل النصوص التراثية وذلك بالسعي إلى استجلاء منطق الخطاب المؤسس للتراث العربي. وهو ما يعني أن المنهجية تقتضي دراسة النصوص التراثية بوصفها لبنات أو أجزاء من بنية أكبر. فالحديث عن الخطاب التراثي هو كشف لمنظومة الأسئلة والأفكار والآمال التي أهمت السلف.

إن الوقوف على المنطق الداخلي للنصوص يؤدي حتماً إلى التساؤل عن القيمة التي تعطيها هذه النصوص للمعرفة ولوظيفتها. وهذا هو عين تحليل الخطاب. فالتصور الذي يتحكم في اختيار موضوع الدرس وفي اختيار منهج للتحليل ونظرية للتعليل يرتبط بقيمة المعرفة ووظيفتها الفكرية والاجتماعية، بل والدينية أيضاً. والاهتمام بهذه الأمور هو الذي يخرجنا من دائرة النظر في النص إلى النظر في الخطاب، أي يجعلنا نجاوز دلالة النص إلى قصديته.

يأتي الاهتمام بقصدية النص من فكرة كون الدلالة منظور إليها في استقلال عن السياق الذي ترد فيه، وفي استقلال عن قيمتها التخاطبية هي دلالة خرساء لا تقدم معرفتنا ولا تفيدنا شيئاً. وقد بيّن (غرايس: Grice) في تحليله لمنطق المحادثة[40] أن بناء المعنى يتم وفق الاستلزام الحواري ومبدأ التعاون الذي تتفرع عنه قواعد أربع يحترمها المتخاطبون، وهي قاعدة الكم وقاعدة النوع وقاعدة المناسبة أو الملاءمة للسياق التخاطبي وقاعدة الكيف. ويكفينا هنا أن نشير فقط إلى قاعدتي الملاءمة والكيف لتبيان الحاجة إلى اعتبار القصدية

والغرض الخطابي في دراسة النصوص التراثية. فلا قيمة للمعلومات المراد إيصالها إلا إذا لاءمت السياق التخاطبي وتم تبليغها بكيفية واضحة تأمن اللبس. ولذلك يقتضي تحليل هذه النصوص تحديد غاياتها التواصلية باستحضار من تلقاها ومن وجهت له، وكيف تم استقبالها وفهمها. فتصنيف قضايا المعرفة التي تداولتها هذه النصوص يحتاج إلى النظر إلى ملاءمتها لما كان ينتظره متلقوها. وقد ورد في ما خلفه السلف كتب ورسائل صدرها أصحابها بذكر أسباب تأليفها أو ذكر من وجهت إليه. كما أن دراسة الاصطلاحات والأساليب التي تم بها التعبير تقتضي اعتبار قاعدة الكيف. ولعل هذا الاعتبار هو الذي جعلنا نضع كتابي سيبويه والشافعي في خانة الكتب الموجهة لخاصة الخاصة، مع تقدير أنهما لم يكونا جديدين كل الجدة بل شكّلا مرحلة لضبط معرفة متداولة في العصر الذي أنتج الكتابين وتقويمها.

ويدعونا ربط قيمة المعرفة التي تداولتها النصوص التراثية بشروط تلقيها وبملاءمتها للمنتظر منها إلى استخلاص طبيعتها ونمطيتها. فقد كانت هذه المعرفة أنواعا ثلاثة تستجيب لغايات ثلاث: أولاها، المعرفة العملية التي غايتها تيسير العمل، كيفما كان نوعه، لا نستثني من ذلك لا عملاً دينياً ولا دنيوياً. ويتجلى العلم العملي في النصوص اللغوية في سعيها إلى الحفاظ على سلامة اللغة وفهم غريبها واستيعاب أساليب العرب فيها وتمييز مطردها وشاذها. ولكن هذا السعي غايته فهم الكتاب الذي وحّد الأمة وأعلى شأنها، والقدرة على حفظه والتعبد به. فيلتقي في ذلك العمل الدنيوي المتمثل في إتقان العربية بعمل ديني غايته مرضاة الخالق. وهذه الوظيفة المزدوجة للعلم العملي تكاد تكون حاضرة في كل العلوم العربية الإسلامية من حساب وفلك وغيرها. بل إن تدوين الشعر ونقده كان من غاياته التوصل إلى أساليب العرب لفهم أحكام القرآن ودلالات الآيات، وكذلك أمر التاريخ والسير وأيام

العرب والتراجم. والحكم نفسه يشمل علم الكلام الذي لم يكن يراد لنفسه بل للذود عن الشريعة والتحرز من الخروج عن الملة. ولذلك كان المتقدمون يرون أن النحو وعلم الكلام آلتان لغيرهما، وكذلك العروض والاشتقاق وأصول الفقه وغيرها. فكل هذه العلوم كانت عندهم وسيلة للعلوم الشرعية. ولايجادل أحد في هذا التمييز فهو أمر متداول معروف، لكن الواجب تأكيده هو أن الوظيفة العملية للعلم تؤثر في موضوعه وفي منهجه ومنطق خطابه.

المعرفة الثانية هي المعرفة المحضة التي لا تستجيب لغرض عملي ظاهر اللهم إلا رياضة العقل وإرضاء نهم الفكر. ولا يخفى أن هذا النوع من المعرفة يطور المعرفة العملية ويجعل موضوعها أكثر اتساعاً ومنهجها أكثر دقة. والناظر في كتب التراث، وبخاصة في كتب علوم الآلة، يرى أن العلماء قديماً لم يقفوا عند حل المشكلات التي تمكنهم من بناء معرفة عملية، بل تعدوا ذلك إلى طرح مشكلات نظرية أو مفترضة. وخير دليل على ذلك أن النحاة، منذ القرن الثاني، لم يكتفوا بالوصف والتحليل والتقعيد انطلاقاً من المتون فقط بل كانوا يفحصون أبنية نظرية غير مسموعة. هدفهم في ذلك تجريب نظرياتهم ومعرفة مدى كفايتها. والأمر ذاته يعم علوماً أخرى مثل الحساب والفلك فقد تجاوز الناظرون فيها الحاجات العملية للتقويمات الشهرية وحساب المواقيت إلى السؤال عن مشكلات نظرية أكثر تجريداً.

أما المعرفة الثالثة فهي المعرفة التأصيلية التي هدفها النظر في ضوابط العلم وسبله وغاياته. وهي التي تطور آلة النظر وتدقق الاصطلاح والمفاهيم، وتسمح بإبداع طرق جديدة للتحليل والفحص. وقد وُجِدت في التراث العربي نصوص تعنى خاصة بالمعرفة التأصيلية. ولكن تكاد كل تلك النصوص تملك حظاً من الاهتمام بتطوير المفاهيم

وتدقيقها واستنطاق آلة النظر ومساءلتها. والذي يبدو أكثر أهمية هو النصوص التي تدمج أنواع المعارف الثلاث لأنها تمكننا من كشف المنطق الذي ينبني عليه خطابها، وتمكننا من معرفة درجة جدتها وقدرتها على التطور واستجابتها لحاجات عصرها. ولعل هذا هو الذي يسمح لنا بإضفاء الصفةالتقعيدية على نصوص القرن الرابع اللغوية رغم اهتمامها البارز بالأصول، وإضفاء الصفة التأصيلية على نصوص القرن الثاني رغم كونها تنتمي إلى عصر تدوين وتغلب عليها في الظاهر المعرفة العملية والمعرفة الخالصة.

إن المنهج التحليلي الذي نتصوره يتجاوز المنطق التبسيطي الذي يبحث عن مؤثرات خارجية لبروز الفكر اللغوي العربي. فلقد دفع التشابه الشكلي في بعض الأصول وبعض العبارات الاصطلاحية كثيراً من الدارسين إلى القول بأسبقية الفقه وأصوله على الدرس النحوي العربي.ولكنهم لم ينتبهوا من جهة إلى إمكانية ربط كل المعارف العربية الإسلامية بخطاب فكري عام، ومن جهة أخرى لم ينتبهوا إلى المنطق الخاص الذي يتحكم في كل مجال من مجالات تلك المعرفة.فالتشابه الشكلي في أصول علمين لا يعني ضرورة أخذ أحدهما عن الآخر بل يعني أن النظر الفكري الذي تحكم في بنائهما واحد. ذلك أن «كل صناعة نظرية تشتمل على أشياء ثلاثة : موضوعات ومسائل ومبادئ»[41]، لا يخرج عن ذلك النحو وأصول الفقه وعلم الكلام. وتحديد الموضوعات والمسائل متأثر بالمبادئ التي ينشأ عليها العلم. فلا يمكن أن يبرهن على هذه المبادئ في العلم نفسه كما يقرر المكلاتي[42]. ولا شك أن المبادئ العقلية الكبرى أو الأولية تكاد تكون هي نفسها التي تناولت الموجودات أو الموضوعات في علم الكلام وفي علم النحو. والموجودات في العلمين معا هي المدركات المتعلقة بالوجود من زمن ومكان وذوات وأحياز وأعراض وغيرها. وهو ما يدل على تشابه العلمين في المبادئ

والموضوعات وإن اختلفا في المسائل. فلما كان علم الكلام يتناول مسألة حدوث العالم وهي من العلم الطبيعي ويتناول موضوعات الحركة والتغير كان من المبادئ العقلية التي يعتمدها مبدأ العلية الذي لا قيمة له في هذا العلم إلا بربطه بالعلم الإلهي. ولما كان علم النحو معنياً بدراسة الموضوعات التي منها طبيعة الألفاظ وتعالقها داخل البنيات والتغيرات التي تلحقها وأثر ذلك في الدلالة، كان ضرورياً اعتماد العلية لاستخراج القواعد وتفسير المسائل. وبالطبع لم يكن النحو ولا اللغويات العربية من مجالات المعرفة التي تعنى بالعلم الإلهي، لأن هدفها لم يكن البرهنة على صحة الاعتقادات الدينية على العكس من علم الكلام، ولذلك لم تكن العلة عندهم مطلقة. وعلى هذا يكون التشابه بين علمي الكلام والنحو تشابهاً جزئياً يمس المبادئ ولا يمس الموضوعات والمسائل. وقد اعتبر بعض المتقدمين أن علم الكلام صناعة نظرية لاختلاف موضوعاته باختلاف مسائله[43]. وهو قول لا يناقض اعتباره جزءً من علوم الآلة، أي اعتباره علما لغيره، لأنه قد يكون العلم صناعة نظرية ولكن له غاية عملية لا تخفى.

إن الصورة التي يكشف عنها علم الكلام وعلم النحو بل وعلم أصول الفقه، تبرز انخراط علماء الأمة في عملية ربط المعارف العملية بالمعارف النظرية، واهتمامهم بتطوير آلة النظر التي اعتمدوها. ولذلك يظهر أن حاجتهم لاستلهام المعارف الإنسانية جاءت نتيجة للإشكالات والقضايا الفكرية والمنهجية التي واجهتهم في بناء أدواتهم التحليلية. ولعل أهم حاجة بدت لهم هي الحاجة إلى آلة مستقلة بنفسها تمكنهم من وضع ضوابط للاستدلال ومعايير لقياس صحة نظرياتهم. ولذلك احتاجوا لتجاوز الاعتماد على «الحس السليم» إلى اعتماد آلة المنطق.

وانطلاقاً من هذا، نعتبر أنه، بدل التساؤل عن أصول الفقه والنحو

وعلم الكلام أيُّها أسبق، وجب البحث عن الأسس الفكرية التي مكنت من تفريع هذه العلوم وتمييز موضوعاتها ومسائلها. ذلك أن استقلال مجال فكري بذاته ليس فقط وليدحاجة عملية، بل هو أيضا نتاج تطور في البحث في ظواهر المعرفة وقضاياها. وقد عُلم أن النظر في المسائل هو الذي يحدد طبيعة العلوم وموضوعاتها.

ويؤدي اعتماد مقاربة للكشف عن منطق لخطاب النصوص التراثية إلى التمييز بين خطاب حول المعرفة لذاتها، وخطاب حول العلم لذاته، وخطاب ثالث حول غايات المعرفة والعلم معاً. فتأصيل العلوم والبحث في اصطلاحها ومنطق استدلالها يبني خطاباً مداره آلة النظر، في حين أن النظر في الموضوعات والمسائل يؤسس خطاباً حول المعرفة. وأما البحث في الطبيعة العملية للمعرفة فينشئ خطابا حول أغراض العلم وغاياته. وهذا الخطاب لا يكون دائماً مباشراً، بل يبدو أن النصوص اللغوية التراثية، مثلاً، لا تثير قضية الغرض منها إلا عرضاً. وعندما تثير ذلك فإنها لا تتجاوز الغايات العملية المتمثلة في إتقان الفرد للعربية والحفاظ على علاقة الأمة بكتابها. غير أن هذا الخطاب يندرج في نسق عام تتضافر فيه كل المعارف العربية الإسلامية. فيُحتاج إذن إلى النظر إلى هذا النسق من أجل الوصول إلى التصورات التي تحكمت في موقف التراث من العلم والعمل، ومن الفرد والجماعة، ومن الحق والواجب وغيرها. وقد انتبه عدد من الدارسين في عصرنا إلى ضرورة البحث النسقي في أعمال السلف[44].

ويمكن أن نشير إلى بعض القضايا الفكرية التي تحكمت في النصوص اللغوية التراثية وهي نفسها التي أثرت في مجالات المعرفة الأخرى. فنبدأ بالموقف الثابت من العقيدة، لنلاحظ أن المعيار الديني

كان يتدخل في اختيار الاصطلاحات النحوية واللغوية ويمنع بعض الاستعمالات. إذ رغم أن النحاة استعملوا اصطلاح الزيادة في الحروف، بمعنى استعمال حرف دون حاجة إعرابية ولكن لغرض التوكيد، فإنهم تحرجوا من استعمال لفظ الزيادة في إعراب القرآن كما في الآية **﴿وَما ربُّكَ بِظَلّامٍ للعَبيدِ﴾**(45) مخافة أن يفهم إمكانية الاستغناء عنه. وقد استعمل لفظ الزيادة مفسرون كُثر ولكن بصيغ يحترزون بها من الإساءة إلى كتاب الله تعالى. كما أننا نجد في كتب النحاة منعا لبعض الأساليب لأسباب عقدية. يقول سيبويه مثلا: «وليس كل شيء من الكلام يكون تعظيما لله عز وجل يكون تعظيما لغيره من المخلوقين. لو قلت: الحمدُ لزيد تريد العظمة لم يجز، وكان عظيماً»(46). بل حتى بعض الأمثلة التي كان النحاة يبنونها فإنها كانت تحيل على ثقافة فقهية،كتمثيلهم بعبارة «تزوّج هندا أو أختها» لاستعمال «أو» في التخيير المانع من الجمع، على عكس استعمال «أو» بمعنى العطف في مثالهم «جالس الحسن أو ابن سيرين».

وهناك خلفية فكرية، يمكن استدعاؤها لفهم الخطاب العام الذي تضمره النصوص اللغوية التراثية، تخص تراتبية مفترضة تميّز التعبيرات اللغوية وتضعها في سلّمية للفصاحة. وتنطلق هذه الخلفية من تصور وجود مركز للعربية المثلى كلما ابتعدت عنه ضعفت العربية وخالطها اللحن والعجمة. وقد ارتبط مفهوم المركز في التصور العربي القديم بمفهومي البداوة والقِدم، وأنتج التمييز بين أهل المدر وأهل الحضر والتمييز بين أهل السليقة والمولدين، وأثّر في نقد الشعر ووضع طبقات الشعراء. كما أن مفهوم المركز والهوامش أفرز مصطلحات الفصاحة وتلويناتها، وميّز بين التنويعات الممكنة وغير الممكنة، ووضع ضوابط للقياس والشذوذ وما إلى ذلك. وقد أدى تطور المعارف العربية الإسلامية إلى إضافة تمييز آخر وهو التمييز بين العامة والخاصة.

ففي التصور التراثي كانت انحرافات العوام تجابه باستنهاض همم الخواص. ولذلك ظهرت كتابات عدة لإصلاح المنطق وللاحتراز من لحن العامة.

وينضاف إلى هذه التصورات إضفاء صبغة القداسة والإعجاز على اللغة العربية. ولعله لهذا السبب خصها اللغويون بالدراسة ولم يجدوا حاجة إلى الإتيان بعلل تعم اللغات الأخرى، ولا إلى مقارنتها بغيرها. فرغم أن ابن جني كان قريباً إلى القول بأصل اللغة الاصطلاحي إلا أنه علل تردده بقوله «إذا تأملتُ حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف والرقة ما يملك عليَّ جانب الفكر... فقوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي»[47].

فابن جني وهو يتساءل عن أصل اللغة لا يقصد العربية وحدها بدليل أنه ذكر أيضا الفارسية والسريانية والعبرانية والرومية، ولكنه بعد ذلك رجع إلى مركز الفكر العربي الإسلامي فنظر في اللغة العربية واصفا إياها باللغة الشريفة وفي ذلك إشارة إلى قدسيتها، ثم وصفها بالدقة والحكمة والإرهاف والرقة وفي ذلك إشارة إلى إعجازها. فهي في هذا التصور معجزة بذاتها، شريفة لنزول القرآن بها. وإعجاز اللغة ليس هو إعجاز النص إلا أن هذا المفهوم تناسل وأفرز مفاهيم في النحو والبلاغة والكلام رسخت قدسية العربية.

وإجمالاً نرى أن منهج التحليل الداخلي والمقارن، كما أنه يمكن من استخراج المنطق الداخلي للنصوص التراثية، فإنه يسمح بالكشف عن الخطاب الذي يؤديه هذا التراث. فلا عبرة بدراسة نص تراثي إلا بوصله بالسياق الفكري العام الذي أنشأه، واستخلاص قيمته ووظيفته بالنظر للمعارف العملية والنظرية والتأصيلية، وتحديد النسق المفهومي الذي يبنيه.

خاتمة:

انطلق بحثنا هذا من فرضية مفادها أن المواقف والتصورات القَبْلية لا تؤثر فقط في تحديد ماهية التراث وطبيعته وانتقاء مفرداته، بل تتحكم أيضا في منهج دراسته وتحليله.وقد تبيّن لدينا أن سؤال المنهج في دراسة النص التراثي يقتضي النظرَ في الغاية من الدراسة وفي طبيعة العلاقة التي نقيمها مع هذا التراث، اتصالا أو انفصالا. كما تبيّن لدينا أن البحث عن الأصول المولّدة للنصوص التراثية لا يسعفنا كثيرا في كشف أنساقها الفكرية وغاياتها العملية، خاصة إذا انطلقنا، في البحث عن الأصول، من تصورات مسبقة. ولذلك فقد اقترحنا منهجاً للتحليل يعتمد النظر في المنطق الداخلي للنص التراثي، بمقاربة مقارِنة لنصوص من المجال نفسه، وبهدف استخلاص البنية الفكرية والعملية التي يندرج فيها. وهو ما يعني تحليل بنية خطاب النص التراثي ومنطقه.

الهوامش

(1) Thagard, Paul : Cognitive Science, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), 2008

وانظر كذلك أعمال التأويليين خاصة أعمال غادمير وبول ريكور :

Gadamer Hans-Georg : Truth and Method, Translation revised by Joel WeinSheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London – New York, Third edition, 2004.

Ricœur Paul : Le conflit des interprétations : Essais dherméneutique, Edition du Seuil, Paris, 1969

(2) الجاحظ، أبو عمرو بن بحر، «البيان والتبيين»، تحقيق فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، لبنان، 1968م، ص 569.

(3) انظر www.alwaraq.net.

(4) انظر مثلاً عبدالرحمن، طه، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.

(5) أمين، محمد: الاتصال والانفصال في تحولات اللغة والهوية، مؤتمر اللغة والهوية، جامعة قطر، أبريل 2012م.

(6) بدأ الدكتور عبدالقادر الفاسي الفهري مسار بحثه في مجال اللسانيات ببحث للدكتوراه حول ابن يعيش. وكذلك الحال بالنسبة للدكتور أحمد المتوكل الذي درس نظرية المعنى عند اللغويين العرب. انظر :

Fassi Fehri، abdelkader ، ibn yaciš ، Textes du muštarak. Analyse linguistique، traduction et lexique des termes techniques. Thèse de troisième cycle. Paris III. 1971

Moutawakkil، Ahmed ، La théorie du sens chez les linguistes arabes anciens. Thèse de Doctorat. Rabat، Faculté des lettres et des sciences humaines. 1980

(7) انظر مقدمة كتاب :

حسان تمام : الأصول، دراسة إيبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981م.

(8) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، دت.

(9) حسان تمام: الخلاصة النحوية، عالم الكتب، القاهرة، ط 2، 2005م.

(10) يكفي تدليلاً على ذلك الاصطلاحات والتعريفات والتبويبات التي اعتمدها في كتابه. انظر مثلاً باب الأفعال، وبخاصة تعريفه للفعل، المرجع السابق ص. 61-69.

(11) انظر غيوم، جان باتريك: في مراحل تكون التراث النحوي العربي، مجلة التواصل اللساني، المجلد الرابع، العدد الثاني، سبتمبر 1992، ص 7-21.

(12) لا نستثني من ذلك الخلفيات غير العلمية. يقول ستانسلاسغويارد: «ليس عند المؤلفين الشرقيين يؤمل وجود رؤى نسقية ولا حتى ملاحظات دقيقة قادرة على حل معضلات نظم الشعر».

انظر: Guyard، Stanislas ، Théorie nouvelle de la métrique arabe، Imprimerie nationale، Paris، 1877.

ولكن انظر كتاب جورج بوهاس وبرونو باولي في نقد موقف المستشرقين من العروض العربي:

(13) Bohas، Georges et Bruno Paoli : Aspects formels de la poésie arabe، AMAM، Toulouse، 1987، 163-188

- Carter M. G، Les origines de la grammaire Arabe، Revue des études islamiques 49، 1968

(14) Versteegh G. H. S: Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking، Brill، Leyden، 1977

(15) غيوم، المرجع السابق، وانظر

Guillaume، Jean-Patrick : Nouvelles élucubration sur l'apport et le support، Langues et littérature du monde arabe، 5 (2004)، p. 69-79

(16) ولكن، انظر كتاب بوتيرو جورج، ك. هيرنسميت، ج. ب. فرنان: الشرق القديم ونحن: الكتابة ، العقل، الآلهة، ترجمة وإعداد : حميد جسوس وعز الدين الخطابي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، 2007م. وكذا كتاب أوندريبيشو :

Pichot André : La Naissance de la science. Tome 1 : Mésopotamie، Égypte، Gallimard، Folio Essais، 1991

(17) Bohas، Georges et Salam Diab Duranton : Note sur le chapitre du support et de l'apport، Langues et littérature du monde arabe، 5 (2004)، p. 61-67.

(18) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1988م، ج1، ص 23.

(19) Levin، Aryeh، "The grammatical terms al-musnad، al-musnad 'ilayhi and al-'isnād"، in: Journal of the American Oriental Society Ci/2 (april–June 1981).

(20) هذه الطريقة في الاستدلال مستغربة من باحث محقق مثل جورج بوهاس.

(21) Guillaume، Jean-Patrick: Nouvelles élucubration sur l'apport et le support، Langues et littérature du monde arabe، 5 (2004)، p. 69-79.

(22) المبرد أبو يزيد: المقتضب، إعداد حسن حمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999م، ج 4-404.

(23) السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، 1999م، ج 2، ص 10.

(24) هي، بعد الاستقصاء، أربعة مواطن موطن منها رواية عن الخليل.

(25) سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 126.

(26) قال الخليل برواية سيبويه: «ألا ترى أنك إذا قلت: ضاربٌ رجلا أو مأخوذٌ بك وأنت تبتدئ الكلام احتجت ههنا إلى الخبر كما احتجت إليه في قولك: زيدٌ، وضاربٌ ومنك بمنزلة شيء من الاسم، في أنّه لم يسند إلى مسند وصار كمالَ الاسم»، الكتاب، ج 3. ص 328.

(27) Troupeau, Gérard : La logique d'Ibn al-muqaffac et les origines de la grammaires arabes, Arabica, 1981, XXVIII, p. 242-250.

ولا يهمنا النقاش الذي دار حول صحة نسبة ترجمة كتاب المنطق لابن المقفع.

(28) ZIMMERMANN F. W., « Some observations on al-Fārābī and Logical Tradition», in S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (eds.), Islamic Philosophy and the Classical Tradition, London, Cassirer, 1972, p. 517-546.

(29) انظر مثلاً قول سيبويه: «فالمبتدأ كل اسم ابتدئ ليُبنى عليه كلامٌ. والمبتدأ والمبنيّ عليه رفعٌ. فالابتداء لا يكون إلا بمبني عليه. فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه فهو مسنَد ومسنَد إليه»، ج 2، ص 126.

(30) Lallot Jean, La grammaire de Denys le Thrace, Paris: CNRS Éditions, 2e édition 2003.

(31) اعتمدنا هنا ترجمات تقريبية لإيضاح المعنى.

(32) أبو تاكي، سعود بن غازي: خصائص التأليف النحوي في القرن الرابع الهجري، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.

(33) سيبويه، ج 2، ص 402.

(34) ابن جني، أبو الفتح: سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ص 261.

(35) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، دت، ج2، ص 395.

(36) مقبول، إدريس: منهج سيبويه في الاحتجاج بالقراءات ولها، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م، ص 22 وما بعدها.

(37) انظر مثلاً تخطئة أبي علي الفارسي لعرب السليقة عند خروجهم على القياس وتفسير ذلك بكونهم لم تكن لديهم «أصول يراجعونها ولا قوانين يعتصمون بها»، ابن جني: المصدر السابق. ج 3 - 273.

(38) مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، إربد 2006م.

جار الله حسين، دلخوش: البحث الدلالي في كتاب سيبويه، دار دجلة، الأردن، 2007م،

(39) انظر مناظرة أبي سعيد السيرافي مع متى بن يونس:

التوحيدي أبو حيان : الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت – صيدا، دت، ج 1، ص 107-129.

(40) Grice، Paul: "Logic and Conversations"، in، (eds) P. Cole et J. Morgan: Syntax and semantics 3، Speech Acts، New York، Academic Press، 1975.

(41) المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد : لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة، 1977م، ص 10.

(42) المرجع السابق، ص 11.

(43) نفسه.

(44) انظر على سبيل المثال: عبدالرحمن، طه: المرجع السابق.

وانظر : عبدالرحمن، طه : سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م.

(45) فصلت: 46.

(46) الكتاب : 2-69. وأما قوله «وكان عظيماً» فمعناه كان أمراً عظيماً لا يغتفر كما قال المحقق رحمه الله.

(47) ابن جني : المصدر السابق، ج 1. ص 47.

مفهوم الجذر
عند النحاة العرب القدماء

جيرار تروپو
ترجمة: مبارك حنون(*)

يستعمل أغلب المستعربين، في حديثهم عن النسق الصرفي للغة العربية، مفهوم «الجذر». وتكفي ثلاثة تعريفات، يتيحها لنا الكتاب المعاصرون، لتعرفنا بما يفهمونه، بالضبط، من هذه اللفظة.

يعد الجذر، بالنسبة إلى بلاشير Blachère وكودفروا دومامبين Gaudefroy-Démombynes، «مجموعة من صامتين أو ثلاثة صوامت أو أربعة يعرضان أو تعرض مفهوماً محدداً. وبذلك يكون الجذر صامتياً صرفاً. بينما المصوتات، فهي ليست سوى عناصر اشتقاقية»(1). أما بالنسبة إلى فليش Fleich، فالجذر «مكون من صوامت ترتبط بتجميعها فكرة عامة متفاوتة الدقة. وتتحقق هذه الفكرة في كلمات مستقلة من خلال توزيع المصوتات داخل هذا الجذر»(2). وبالنسبة إلى دافيد كوهن David Cohen، فإن الجذر يعتبر «عبارة عن هيكل، مكون من متوالية ثابتة ومرتبة من عناصر صوتية تُحدِّد أصلها المعجمي. ويكون هذا الجذر صامتياً صرفاً. ويكون على هذا الجذر، ليتحقق، أن يأتلف مع عناصر صوتية أخرى: مصوتات أو مصوتات وصوامت»(3).

(*) جامعة قطر.

يبدو أن هذا المفهوم الذي يكونه المستعربون عن الجذر، قد استلهمته النظريات التي عبر عنها رينان Renan، في أواسط القرن الماضي. وبالفعل، فقد رأى رينان Renan أن خاصية من خاصيات اللغات السامية قد تمثلت في «سمة التعبير عن جوهر الفكرة بالصوامت،فيما يُعبر عن التغيرات الطارئة على الفكرة بالمصوتات» وقد كان يشدد على «الطريقة المجردة التي تَصور بها الساميون جذرا معينا غير منطوق به، ومقترنا بعمليات نطقية ثلاثة،يدققه اختيار المصوتات»[4].

غير أن مفهوم «الجذر» هذا لا يستسيغه كل دارسي الساميات، فقد كتب أحد كبارهم، ويتعلق الأمر بكارل بروكلمان Carl Brockelmann في بداية هذا القرن:

«تعود كل كلمات اللغات السامية، على وجه التقريب، إلى مجموعات مكونة من ملفوظات ترتبط دلالتها المشتركة الأولية بثلاثة صوامت».

ويتابع، بعد ذكره كلمات عبرية عديدة ذات أصل مشترك، قائلاً:

«نحدد عادة هذا الأصل باستعمال لفظة «جذر»، وهي لفظة روجها النحاة اليهود. غير أن المفاهيم الخاصة المتفاوتة التحديد هي وحدها، في حياة اللغة، التي تلتصق بالكلمة؛ وليس من المتعذر أن ندعم اعتبار هذه الجذور السلف التاريخي للكلمات الحقة. فالنحو غير معني بالجذور، وإنما هو معني بكلمات تامة»[5].

وكان العالِمُ نفسُه، وهو، بالمناسبة، باحث في اللغات السامية المقارنة، قد صرح من جانب آخر:

«ليس الجذر سوى تجريد، وإن كان يوفر خدمات جُلَّى في موضوع تنظيم المعجم. غير أن... مفهوم الجذر ليس قابلا للاستعمال في الصرف، إذ يتعين على الصرف أن ينطلق،

بالأحرى، من أشكال الكلمات التي عاشت أو ماتزال تعيش وجودها الخاص»(6).

وقد كتب كانتينو، سنة 1950م، وهو يتغيا دحض تصريح بروكلمان هذا، الذي وصفه بالخاطئ، مقالاً أصبح شهيراً، أبان فيه أن «نسق الجذور مبدأ من المبدأين اللذين تُنظَّم وفقهما كل مفردات اللغات السامية وتُصنَّف، لا في معاجمنا فحسب، وإنما تُنظَّم وتُصنَّف في اللغة تنظيماً وتصنيفاً واقعيين»(7).

وأمام هذه الآراء المختلفة لدارسي الساميات، يتعين على مؤرخ النظريات النحوية أن يتساءل عما كانه شعور النحاة العرب القدماء تجاه هذا الموضوع، الهام من زاوية النظر الإبيستيمولوجية. وبتعبير آخر، هل كان هؤلاء النحاة يعرفون مفهوم «الجذر»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما المفهوم الذي كان لهم عنه؟ وعن هذا السؤال سنحاول أن نبحث عن الإجابة، ونحن نسائل على التوالي بعض النحاة والمعجميين العرب، وذلك ابتداء من القرن الثامن إلى غاية القرن الخامس عشر.

ونبدأ بحثناهذا بأن نطلب من أقدم نحوي، وهو سيبويه (المتوفى سنة 794هـ)، ومن أقدم معجمي، أي الخليل (المتوفى سنة 792هـ)، تقديم نظريتيهما حول تكوين الكلمات.

تتكون الكلمات، بالنسبة إلى سيبويه، من ثلاثة، أو أربعة أو خمسة حروف، إذا لم تعرف النقص، أو الزيادة؛ ففي حالة النقص، تكون الكلمات من حرف أو حرفين، وفي حالة الزيادة، تكون الكلمات من ستة أحرف أو سبعة. وقد بُنيت الكلمات، بالنسبة إليه، وفق أشكال مثَّلها النحوي من خلال بدائل paradigmes. ويمكن لهذه الأشكال أن تزاد أو ألا تزاد، وتلك هي حالتها الأصلية. وتتحقق الزيادة بأحرف تزاد في الكلمة، لكنها لا تشكل جزءا من الكلمة ذاتها.

أما الخليل، فقدسجل أن الكلمات تتكون من ثلاثة أنواع: ثنائية، وثلاثية، ورباعية، وخماسية، ملاحظاً أن كل حرف من الحروف التسعة والعشرين العربية يأتلف مع حرف آخر إذا كانت الكلمة ثنائية، ومع حرفين إذا كانت الكلمة ثلاثية، ومع ثلاثة أحرف إذا كانت الكلمة رباعية، ومع أربعة أحرف إذا كانت الكلمة خماسية. وحسب تأليف الحروف فيما بينها، يحسَب الخليل إمكان تنوع الكلمة الثنائية بطريقتين، والكلمة الثلاثية بست طرائق، والكلمة الرباعية بأربعة وعشرين طريقة، والكلمة الخماسية بمائة وعشرين طريقة. إلا أنه يلاحظ أن تأليفات قليلة لا غير من هذه التأليفات هي التي تعد تأليفات مستعملة فيما تعتبر غالبيتها مهملة. وعلى غرار سيبويه، يميز الخليل، في أشكال الكلمات، ما هو أصلي مما هو زائد.

وإذن، فإنه يمكننا القول إن مفهوم «الجذر»، بوصفه مجموعة من الحروف ترتبط بها دلالة عامة، لا يوجد لا لدى هذا النحوي، ولا لدى هذا المعجمي من القرن الثامن. حيث أن سيبويه والخليل يفكران في الكلمات لا في «الجذور». حيث أنه لا يوجد، في المصطلحية المستعملة، ما يشير إلى مفهوم «الجذر». فمفهوم «الأصل»، الذي كان بإمكانه أن يشير إلى حيث يدل عندهما على الحالة الأصلية للكلمة، أي الحالة السابقة على التغيرات الصوتية والصرفية التي قد تلحق بها.

وفي القرن التاسع، نجد لدى المبرد (المتوفى سنة 898هـ) الطريقة نفسها في تصور تَكَوُّن الكلمات، غير أننا نلاحظ، عنده، تطوراً في استعمال كلمة «أصل»، الذي استعمله سيبويه دائماً في صيغة المفرد، وبالمعنى الذي سبق لنا أن ذكرناه. فالمبرد يستعمل لفظ «الأصل»، باعتباره نعتاً لكلمة الحرف، سواء عُبِّر عنه بقيمة نعتية أم لا، وذلك ليصف حرفاً معيناً بكونه «أصلياً»؛ وقد أصبحت كلمة «أصول» بصيغة الجمع مرادفة لـ «أصلي» الذي أضحى يرى النور.

وفي النصف الأول من القرن العاشر، نجد النظريات نفسها والمصطلحية نفسها، لدى النحاة من مثل ابن السراج (المتوفى سنة 928هـ) والزجاجي (المتوفى سنة 951هـ). إلا أن نظريات جديدة تتعلق بالعلاقة بين تجميع الحروف ودلالتها قد ظهرت في النصف الثاني من القرن العاشر، لدى النحوي ابن جني (المتوفى سنة 1001هـ) والمعجمي ابن فارس (المتوفى سنة 999هـ).

فقد واصل ابن جني استعمال كلمة «أصل» لتعني كل حرف من الحروف «الأصلية» التي تُكوِّن كلمة معينة، إلا أنه يطبقه كذلك على تجميع الكلمات التي تشكل «أساس» الكلمة. وهكذا، يحدد هذا المفهومَ على الشكل التالي: «الأصل عبارة، عند أهل الصناعة عن الحروف التي تلزم الكلمة في كل موضع تصرُّفها»[8]. وبالنظر إلى مفهوم «الأصل» هذا، قام ابن جني بتصنيف الكلمات: «اعلم أن الأسماء التي لا زيادة فيها تكون على ثلاثة أصول: أصل ثلاثي، وأصل رباعي[9]، وأصل خماسي، والأفعال التي لا زيادة فيها تكون على أصلين،أصل ثلاثي وأصل رباعي». وقد أعاد ابن جني حسابات الخليل في موضوع تأليف الحروف، لا انطلاقاً من الكلمات التي تُكوِّنها، وإنما انطلاقاً من تجميعها لا غير. فلاحظ أن مجموعة ثلاثية يمكنها أن تشكل ستة أصول، جميعها مستعمل، وأن مجموعة رباعية قد تشكل أربعة وعشرين أصلا، تستعمل منها أربعة فقط، وأن مجموعة خماسية قد تشكل مائة وعشرين أصلاً، يُستعمل منها أصل واحد لا غير[10].

ومن جهة أخرى، بحث ابن جنيعن الدلالة المشتركة، وهو يربط المجموعة بالمعنى، في كل أصل من الأصول الستة المستخرجة من مجموعة ثلاثية. فبخصوص الحروف الثلاثة المكونة لكلمة «قول»، على سبيل المثال، يقول ابن جني:

«إن معنى «ق و ل» أين وجدت، وكيف وقعت، من تقدم بعض حروفها على بعض، وتأخره عنه، إنما هو للخفوف والحركة»(11).

ويقول بخصوص الحروف التي تتكون منها كلمة «كلام»:

«وأما «ك ل م » فهذه أيضا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة»(12).

كما يعثر ابن جني، في المجموعة (ج ب ر)، على مفهومي القوة والشدة؛ وفي مجموعة (ق س و)، على مفهومي القوة والإجتماع؛ وفي مجموعة (س ل م)، على مفهومي الإصحاب والملاينة(13).

وقد أفضى هذا البحث بابن جني إلى تمييز اشتقاقين للكلمات، يحددهما على النحو التالي: «فالصغير.... كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقراه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه... وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل منها عليه»(14).

وهكذا، نرى، عند ابن جني، ولأول مرة، ظهور مفهوم «الأصل» وفكرة وجود صلة بين مجموعة معطاة من الحروف ودلالة مشتركة بين التأليفات المختلفة المستخرجة منها.

ونجد أيضاً مفهوم «الأصل» عند ابن فارس، وهو معجمي معاصر لابن جني. إلا أن الأصل، عنده، لا يعني الأصل الصوري، وإنما الأصل الدلالي. إذ يعتقد ابن فارس أن تأليفاً من الحروف يتوافر على مفهوم أو عدة مفاهيم «أصلية» يحاول استخراجها بعناية من كل تأليف. ففي التأليف (أ ب ب)، مثلاً، يميز مفاهيم أصلية هي: المرعى والقصد والتهيؤ، وفي التأليف (أ م م)، يفرز مفهوما أولَ أصلياً ينشق إلى أربعة مفاهيم فرعية هي: الأصل والمرجع والجماعة والدين، وثلاثة مفاهيم

أخرى أصلية هي: القيمة والحين والقصد؛ وفي التأليف (أ ب ل)، يميز أربعة مفاهيم أصلية هي: الإبل والاجتزاء والثقل والغلبة[15].

كما نجد، مرة أخرى، لدى النحاة من قبيل ابن عصفور (المتوفى سنة: 669هـ) والأستراباذي (المتوفى سنة: 1023هـ)، في القرن الثالث عشر،نفس مفاهيم الحالة الأصل والحرف الأصل، ونلاحظ ظهور مصطلح جديد لتفسير صفة الأصلي، ويتعلق الأمر بمصطلح «الأصالة». غير أننا نلمس،على وجه الخصوص، تطور التفكير في موضوع نظريات الاشتقاق، التي جددها ابن جني، وكذا العلاقات الموجودة بين الأصل والفرع.

هكذا، قدم ابن عصفور تعريفين للاشتقاق الأصغر. وإذا كان التعريف الأول، في رأيه، هو تعريف النحاة العرب: «إنشاء فرع من أصل يدل عليه نحو «أحمر»، فإنه منشأ من «الحمرة»، وهي أصل له وفيه دلالة عليها»[16]، فإن التعريف الثاني تعريف يقترب من تعريف ابن جني:

«والحد الجامع لهذا الضرب، من الاشتقاق - أعني الأصغر - هو» عقد تصاريف تركيب، من تراكيب الكلمة، على معنى واحد، أو معنيين متقاربين. وذلك نحو ردك «ضارباً» و«ضرَّاباً» و«ضروباً» و«مِضراباً» وأمثالَ ذلك إلى معنى واحد»[17].

ويفسر ابن عصفور لماذا أعطيت للفرع هذه التسمية، وذلك بأخذه كلمة «مشتق» في معناها الأصلي الذي «تفرع»:

وأما «المشتق» فيقال للفرع، الذي صيغ منه الأصل، لأنك تطلب معنى الأصل، في الفرع، فكأنك تشتق الفرع، لتخرج منه الأصل، وكأن الأصل مدفون فيه. والمشتق منه هو الأصل»[18].

وعلى الاعتراض التالي:

«فإن قيل: فكيف يصح أن يقال في الفرع إنه مشتق من الأصل – أي مأخوذ منه – والأصل لا ينفصل من الفرع؟».

يرد ابن عصفور قائلاً:

«فالجواب أن ذلك يصح، على جهة الاستعارة والمجاز. ذلك أنه لما كان لفظ الفرع مبنيا من حروف الأصل، وكان معنى الأصل موجودا فيه، صار لذلك كأنه جزء من الأصل، وإن كان الأصل لم ينقص منه شيء»[19].

غير أن ابن عصفور يعترف بحدود الاشتقاق فيصرح قائلاً:

«ورأوا أنه لا ينبغي أن يُضم، من ذلك، إلا ما كان الجمع بينه وبين أصله واضحاً جداً. فإن لم يكن وجه رجوع اللفظ إلى غيره بينا – بل التكلف فيه باد – وجب أن يدعى أنهما أصلان، وليس أحدهما مأخوذا من الآخر»[20].

ويقدم ابن عصفور «حمار»و«حمرة» كمثال عن ذلك، إذ من الضرر ردهما إلى أصل واحد.

أما بالنسبة إلى الاشتقاق الأكبر، فإن ابن عصفور يعرفه كالآتي «هو عقد تقاليب الكلمة كلها على معنى واحد»، وإن أضاف أنه لا أحد قد قال بذلك من النحاة غير ابن جني[21].

وبالفعل، فإنه يبدو أن الاشتقاق الأكبر لم يكن له عند النحاة إلا الصدى القليل، نظراً إلى أن الأستراباذي لا يذكره، وفي الحقيقة، فإنه لا يعرف من الاشتقاق إلا الاشتقاق الأصغر، أي حسبه: «كون إحدى الكلمتين مأخوذة من الأخرى، أو كونهما مأخوذتين من أصل واحد»[22].

لقد كانت نظرية الاشتقاق، مع ابن عصفور، قد ترسخت بصفة نهائية، وفي القرن الخامس عشر، انكفأ النحوي السيوطي (المتوفى سنة 1505هـ) على صياغة تعريفات سابقيه، مستعملا ألفاظاً أخرى.

فهو يحدد الاشتقاق باستعماله الكلمات «صيغة»، و«مادة»، و«هيئة»:

«أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ ليُدل بالثانية على معنى الأصل،بزيادة مفيدة»[23].

أما فيما يخص الأصل والتطورات اللاحقة به، فإن السيوطي يحددها كما يلي:

«فالأصل .... يراد به الحروف الموضوعة على المعنى وضعاً أولياً. والفرع لفظ يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير ينضم إليه معنى زائد على الأصل»[24].

وفي نهاية هذا البحث حول مفهوم «الجذر»، لدى النحاة العرب القدماء الأكثر تمثيلية، يمكننا القول إن هذا المصطلح يبدو غير مناسب ليدل على ما يفهمه النحاة من كلمة أصل التي من المفروض فيها أن تنقله. وفي الحقيقة، فهذه الكلمة تغطي، كما رأينا، ثلاثة مفاهيم: مفهوم الحالة الأصلية، ثم مفهوم الحرف الأصلي، وأخيراً مفهوم مجموعة الحروف الأصلية. وللتعبير عن هذا المفهوم الأخير، يبدو أن مصطلح «أصل» مفضل على مصطلح «الجذر».

إن مفهوم الجذر قد تأتى من كون المستعربين الأوربيين الأولّين في القرن السابع عشر، بيير كيرستن Pierre Kristen وطوماس إيربينيوس Thomas Erpenius، في الأنحاء التي وضعاها باللاتينية، قد ترجما كلمة أصل بـ radix التي هي، بالفعل، واحدة من مفاهيم هذه الكلمة التي يعرفها المعجمي ابن منظور بوصفها «أسفل كل شيء».

ويبدو، كما اقترح ذلك بروكلمان Brockelmann، أن النحاة اليهود قد أخذوا، هم أيضا، كلمة أصل بالمعنى الذي تحمله كلمة «جذر»، وخاصة منهم المعجمي الأندلسي ابن جناح من القرن الحادي عشر الذي ألف معجما عبريا سماه: كتاب الأصول.

وختاماً، فإني أرى، بخصوص النقاش الذي فرّق دارسي اللغات السامية حول مفهوم «الجذر» ، أنه كان من المفيد التذكير برأي النحاة العرب القدماء في هذا الموضوع.

الهوامش

(1) Blach ère ، R .etGaudefroy- Demombynes، M. (1952)، Grammaire de l'arabe classique، Paris، p. 13.

(2) Fleisch.H. (1961)، Traité de philologie arabe ، Beyrouth، vol. 1، p. 248.

(3) Cohen، D.، Langue arabe ، dans EncyclopediaUniversalis، vol. 2 ، p. 200.

(4) Renan، E.، (1855) Histoire générale et système comparé des langues sémitiques،Paris، p. 455.

(5) Brockelmann،C. (1910)، Précis de linguistique sémitique، Paris، p. 113-114.

(6) Brockelmann، C. (1907)، Grundriss der vrgleichendengrammatik der semitischenSprachen، Berlin، t.1، p.286-287.

(7) Cantineau، J. (1950)، "racines et schèmes" ، Mélanges William Marçais، Paris، p.119.

(8) ابن جني، التصريف الملوكي، طبعة النعسان، حلب، 1970، ص 10.

(9) ابن جني، المنصف، منشورات المصطفى، القاهرة 1954، ص 17.

(10) ابن جني، الخصائص، منشورات مزعز النجار، القاهرة 1955، جز 1، ص 61.

(11) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 1، ص 5-11.

(12) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 1، ص 13-17.

(13) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 2، ص 135-136.

(14) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 2، ص 133-134.

(15) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، منشورات القاهرة، ج 1، وما يليه.

(16) ابن عصفور، الممتع في التصريف، منشورا ت ف. قباوة، بيروت، 1970. ج 1، ص41.

(17) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 43.

(18) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 44.

(19) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 44.

(20) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 41.

(21) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 40.

(22) الأستراباذي، شرح الشافية، مطبوعات القاهرة، ج 2، ص 334.

(23) السيوطي، المزهر، مطبوعات القاهرة، ج 1، ص 346.

(24) السيوطي، الأشباه والنظائر، طبعة القاهرة، ج 1، ص 57.

مصطلح الصيغة
في الصرف العربي قديماً وحديثاً

جمال والزين(*)

توطئــة:

تُعدُّ «الصيغة» أكثر المصطلحات الصرفية تداولاً في كتب الصرف قديماً وحديثاً، إلا أنه مع كثرة تداولها لازمها غموض كبير نجم من تداخلها مع عدد من المصطلحات التي زاحمتها في الاستعمال كالبناء والوزن والهيئة والمثال. هذا التداخل يثير في ذهن الباحث جملة من الأسئلة من قبيل: هل يتعلق الأمر بضرب من التضخم المصطلحي؟ أم بتطور تاريخي لهذا المصطلح؟ أم هو مجرد اختلاف بين الدارسين في توظيف مصطلحات متقاربة للدلالة على معنى واحد؟ بعبارة أخرى: هل هذه المصطلحات مجرد مترادفات أم بينها حدود معينة؟

إن تحديد دلالة مصطلح الصيغة تحديداً دقيقاً يميزه عما يُشاركه من مصطلحات يتطلب الوقوف عند دلالته المعجمية والاصطلاحية، وتتبع استعماله في مظانه. وهذا أمر لا ندعي تحقيقه في هذه المحاولة، وإنما سنكتفي في هذه المقالة بالوقوف عند بعض النصوص والأعمال التي تناولت مصطلح الصيغة قديماً وحديثاً.

(*) أستاذ باحث في قضايا المصطلح العربي (المغرب).

1- تعريف الصيغة:

1-1 لغـــة:

الصيغة مصدر فعل صاغ، يقال: «صاغ الشيء يصوغه صوغاً وصياغة، وصغته أصوغه صياغة وصيغة وصيغوغة: سبكته»[1]. و«صاغ الشيء يصوغه صوغاً: هيأه على مثال مستقيم وسبكه عليه.. ويقال: هو من صيغة كريمة أي من أصل كريم. وهو مجاز نقله الزمخشري وابن عباد.. وصاغ شعراً وكلاماً: وضعه ورتبه.. ويقال: صيغة الأمر كذا وكذا أي: هيئته التي بني عليها»[2].

فالصيغة من حيث دلالتها المعجمية سبك على هيئة بترتيب معين، وهي أصل ومثال يُحتذى ويُنسج على منواله. وهذه الدلالة قريبة من دلالتها الاصطلاحية.

1-2 اصطلاحاً:

عرفها صاحب الكليات بقوله: «الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض. وهي صورة الكلمة والحروف مادتها. والأبنية هي الحروف والسكنات»[3].

هـذا التعريف، وإن كان يلقي بنا في صلب الإشكال لاستعماله مصطلحي الصيغة والبناء (الأبنية)، يقدم إشارات يمكن استثمارها للتمييز بين المصطلحين. فهو يميز في الكلمة بين صورتها التي هي الصيغة ومادتها التي هي الحروف. فالصيغة بهذا المعنى لها كيان مستقل يتغير بتغير الحركات والسكنات وترتيب الحروف. والبناء حصيلة تأليف بين مادة الكلمة وحركاتها وصيغتها. وكأن الصيغة قالب مجرد والبناء تحقق له.

لا نريد أن نتسرع بإصدار حكم ما. ولندع النصوص تكشف عن طبيعة العلاقة بين الصيغة وغيرها من المصطلحات خاصة البناء والوزن[4].

2- الصيغة بين القدماء والمحدثين:

الواقع أن أقوال النحاة تُشْعِر في ظاهرها بنوع من الترادف بين الصيغة وغيرها من المصطلحات. فقد أورد الميداني أنهم «يقولون للبناء: مثال ووزن وصيغة ووزان»[5]. وقد وردت هذه المصطلحات كلاً أو بعضاً في كتب النحو والصرف، فقد استعمل سيبويه مصطلحي البناء والوزن في تعريفه للتصريف فقال: «هو أن تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته»[6]، كما استعمل إلى جانب البناء مصطلح المثال في تعريفه للفعل. ووردت هذه المصطلحات الثلاثة عند المبرد أيضاً. بينما وظف المتأخرون كالسكاكي مفهوم الهيئة، فصنف الأفعال حسب هيئاتها المجردة والمزيدة. ويلاحظ اتساع استعمال البناء والوزن والصيغة عند المتأخرين بينما قل استعمال مصطلح المثال كما وظفه سيبويه، فأصبحت عملية التمثيل تطلق على كيفية استعمال الميزان الصرفي[7].

كثيرة هي النصوص التي ورد فيها مصطلح الصيغة، لكننا سنعتمد على نص الأستراباذي[8] في شرح الشافية ليكون منطلقاً للتمييز بين الصيغة والوزن والبناء، معضدين إياه مما يؤكد هذا المعطى أو ذاك بنصوص أخرى سواء للقدماء أو للمحدثين.

يقول الأستراباذي: «المراد من بناء الكلمة ووزنها وصيغتها هيئتُها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرها، وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية كل في موضعه،

فرجل مثلاً على هيئة وصفة يشاركها فيها عضُد، وهي كونه على ثلاثة أولها مفتوح وثانيها مضموم وأما الحرف الأخير فلا تعتبر حركته وسكونه في البناء، فرجلٌ ورجلاً ورجلٍ على بناء واحد، وكذا جَمَلٌ على بناء ضَرَبَ لأن الحرف الأخير لحركةٌ الإعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه»[9].

فالمتأمل في نص الأستراباذي تستوقفه أمور:

1 - النص لا يقدم تعريفاً محدداً لمصطلحات البناء والوزن والصيغة، كما لا يصرح بتطابق هذه المصطلحات وترادفها، بل يكتفي بالتأكيد على أنها تفيد هيئة الكلمة التي يحكُمها عدد من الضوابط أو القيود، ليظل السؤال حول العلاقة بين المصطلحات الثلاثة مفتوحاً.

2 - يفصل النص القول في الضوابط التي تحدد هيئة الكلمة وهي:

- وجود لفظ نظير يشارك الكلمة في هيئتها: إذ لا يمكن أن يحظى بهذه الهيئة الصرفية إلا اللفظ الذي يمكن أن يشاركه فيها غيره من الألفاظ. «وإنما قلنا (يمكن أن يشاركها) لأنه قد لا يشاركها في الوجود كالحِبُك فإنه لم يأت له نظير»[10].

- ضرورة ترتيب حروف الهيئة: لأنه إذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن. وقد مثل الأستراباذي لذلك بلفظ (يئس) الذي يتغير وزنه بتغير ترتيب حروفه (أيس) فيتحول الوزن من فَعِلَ إلى عَفِلَ.

- ضرورة اعتبار الحروف الأصلية والزائدة: "وإنما قلنا اعتبار الحروف الزائدة والأصلية لأنه يقال: إن كَرَّم مثلاً على وزن فَعَّل، ولا يقال: على وزن فعْلَل أو أفْعَل مع توافق الجميع في الحركات المعينة والسكون»[11].

- اعتبار الموضع: «وقولنا (كل في موضعه) لأن دِرْهَم ليس على وزن قِمَطْر لتخالف موضع الفتحتين والسكونين، وكذا نحو بَيْطَر مخالف لشَرْيَف في الوزن لتخالف موضع الباءين»[12].

3 - النص وإن لم يقدم تعريفاً محدداً لمصطلحات البناء والوزن والصيغة، يقدم إشارات واضحة يمكن استثمارها للتمييز بينها. وأول إشارة هي قوله: «فرجل مثلاً على هيئة وصفة يشاركها فيه عضد». فرجل وعضد بناءان بدليل قوله: «فرجلٌ ورجلاً ورجلٍ على بناء واحد» وهذان البناءان يشتركان في هيئة وصفة؛ والصفةُ هي الوزن بصريح قوله فيما بعد: «اعلم أنه صيغ لبيان الوزن المشترك فيه كما ذكرنا لفظ منتصف بالصفة التي يقال لها الوزن»[13]. فهل تكون الصيغة الهيئة التي يشترك فيها البناءان وهي كونهما على ثلاثة أولهما مفتوح وثانيها مضموم دون اعتبار حركة الحرف الأخير وسكونه؟

إننا نبادر إلى القول بأن الأستراباذي لا يخلط في تعبيره بين هذه المصطلحات، وإنما يستعمل كل مصطلح بعينه في أوضاع بعينها. وهذا ما سنوضحه حين التمييز خاصة بين البناء والوزن.

4 - ونتساءل أخيراً: ما المنطق المتحكم في ترتيب هذه المصطلحات في التعريف؟ بعبارة أخرى: لماذا قدم الأستراباذي البناء وأعقبه بالوزن ثم الصيغة؟ هل هو ترتيب اعتباطي؟ ولماذا لم يرد التعريف بهذا الشكل مثلاً: صيغة الكلمة وبناؤها ووزنها هيئتها...؟ أو بهذا الشكل: وزن الكلمة وصيغتها وبناؤها...؟ أو غيرهما من الاحتمالات الممكنة في التقديم والتأخير بين هذه المصطلحات؟

إن تحديد مفهوم الصيغة يقتضي تحديد العلاقة بين ثنائيات: البناء والوزن، البناء والصيغة، الصيغة والوزن.

1- **البناء والوزن:**

يقدم النص تميزاً واضحاً بين المصطلحين، فالأستراباذي لا يخلط بينهما في تعبيره – كما سبقت الإشارة – وإنما يستعمل كل واحد منهما في سياق محدد. وبالعودة إلى النص نجده يستعمل مصطلح البناء في سياق الحديث عن النظيرين؛ والنظيران لفظان لهما هيئة مكتملة أي بناء تام، بينما يستعمل الوزن في سياق الحديث عن نظم وترتيب الحروف؛ والنظم والترتيب مرتبطان بالجانب الصوتي وإيقاع الكلمة الذي تتحكم فيه الحركات والسكنات. ولنا أن نتساءل: لماذا عبر بالبناء بدل الوزن في قوله: «فرجلٌ ورجلاً ورجل على بناء واحد» وكذا «جمَلٌ على بناء ضَرَبَ» ولِمَ لم يقل مثلاً: جَمَلٌ على وزن ضَرَبَ؟ ولماذا عبر بالوزن بدل البناء في قوله: «يئس على وزن فَعِل وكَرَّم على وزن فَعَّل» ولم يقل على بناء فعِلَ أو بناء فَعَّلَ؟

لابد أن الأستراباذي له منطق يحكم تعريفاته، لذا يوظف – كما رأينا – مصطلح البناء في سياق محدد ومختلف عن سياق استعمال مصطلح الوزن. فإذا كنا أمام هيئة لفظ اكتمل بنيانه باندماج مادته في صيغته (كما هو الحال في رجل وعضد) استعمل مصطلح البناء، وإذا كنا أمام صورة صوتية للفظ استعمل مصطلح الوزن (كما هو الحال في فعِل وفَعَّل). ويتضح هذا في تعليله اختلاف وزن دِرْهَم عن وزن قِمَطْر عن وزن شَرِّيف في قوله: «لأن نحو درهم ليس على وزن قمطر لتخالف موضع الفتحتين والسكونين. وكذا نحو بيطر مخالف لشريف في الوزن لتخالف موضع الباءين». فهذه الألفاظ (درهم، قمطر، بيطر، شريف) أبنية بالمعنى المشار إليه آنفاً لأنها مثل رجل وعضد، لكن لما كان سياق الكلام خاصاً بجانبها الصوتي المرتبط بالحركات والسكنات وحروف المد استعمل مصطلح الوزن بدل البناء. وبذلك يكون الوزن هو التحقيق

الصوتي للهيئة المشتركة. ولا شك أن الخليل بن أحمد الفراهيدي بحسه الصوتي قد استشعر هذه الدلالة لمصطلح الوزن حينما وضع علم العروض، فتحدث عن أوزان الشعر وليس عن أبنية الشعر أو صيغه، ولا غرابة إذن أن يستعمل الميزان نفسه الذي استعمله الصرفيون (صيغة (فعل) ومشتقاتها). فكما استعملت صيغة (فعل) في الشعر لضبط إيقاع الأشعار، استعملت هنا لضبط إيقاع الألفاظ، ولذلك صرح الأستراباذي بأن الوزن يتغير بتغير نظم وترتيب الحركات والحروف تماماً كما تتغير أوزان الشعر بتغير النظم من بحر إلى بحر أو بما يطرأ على التفعيلة من زحافات وعلل.

2- الصيغة والبناء:

جاء في مقاييس اللغة: «الباء والنون والياء أصل واحد. وهو بناء الشيء وضم بعضه إلى بعض»[14] وقال الزبيدي: وقال الزبيدي: «يقال: بناه يبنيه بَنْياً وبُنْيانا وبِنْيَة وبِناية.. ويطلق البناء على المبنى كما يطلق على الجسم»[15].

ويتبين من الأصل الذي اشتق منه البناء أنه مجموعة الأحرف التي تتكون منها الكلمة متماسكة كالجسم. و«بنية الكلمة وبناؤها ومبناها ألفاظ مترادفة، تعني كلها ذات اللفظ وتركيبه ومادته وأصوله، فللحرف مبناه وبنيته وبناؤه وللاسم والفعل كذلك. ولعل المقصود من هذا التعبير هو عدة الحروف مع الهيئة التي تكون عليها. فبنية «نزل» تعني حروفه التي يتكون منها، والهيئة التي تنظم هذه الحروف من حركة أو سكون. ويظل للكلمة الواحدة معناها الذي وضعت من أجله حتى إذا ما زيد في بنيتها أو مبناها، أو نقص منها تغير معناها ومدلولها أو زاد مفهومها وما ترمي إليه»[16]. ولعلنا بحاجة هنا إلى استدعاء تعريف الكفوي الذي مر بنا، والذي يميز فيه بين الصيغة باعتبارها صورة للكلمة وهيئة

عارضة للفظ تتغير بتغير الحركات والسكنات وترتيب الحروف، وبين البناء باعتباره حصيلة التأليف بين مادة الكلمة وحركاتها وسكناتها. فاعتبار الصيغة هيئة عارضة للفظ يفيد أن لها كياناً مستقلاً، فهي ليست اللفظ وإنما صورة مجردة له. والذي يعضد هذا المعنى نص لابن عصفور الإشبيلي يصرح فيه بالتمييز بين الصيغة والبناء. يقول: «فإذا قيل لك: ابنِ من كذا مثل كذا فإن معناه: فُكَّ صيغة هذه الكلمة وضَعْ من حروفها الأمثلة التي سئلتَ أن تبني مثلها بأن تضع الأصل في مقابل الأصل والزائد في مقابل الزائد والمتحرك في مقابل المتحرك والساكن في مقابل الساكن»(17). فالنص يدعونا بصراحة، عندما نريد وضع لفظ جديد على منوال لفظ قديم، إلى أن نفك صيغة اللفظ القديم، أي أن نعزلها عن مادة اللفظ، ونولد على منوالها أمثلة ونماذج جديدة من المادة اللغوية الجديدة. فالصيغة بهذا المعنى بمثابة قالب تفرغ فيه المادة اللغوية لإنتاج ألفاظ جديدة(18).

هكذا نستطيع أن نميز بين صيغة اللفظ أي صورته المجردة وبين بنائه أي هيئته المحققة من انصهار مادته اللغوية في صيغته الصرفية. ولا يعني هذا الكلام بإطلاقه ما قد يفهم منه من أن لكل لفظ من ألفاظ اللغة العربية صيغة خاصة به يمكن أن تكون قالباً تُنسَج على منواله ألفاظ على شاكلته، بل هناك من الألفاظ ما لا صيغة له وإن كان له بناء، ومعنى هذا أن البناء أعم من الصيغة، فلكل صيغة بناء وليس لكل بناء صيغة. وقد وضح هذا تمَّام حسان، حينما ميز فيما اصطلح عليه بمباني التقسيم بين ما يرجع منها إلى أصول اشتقاقية وما لا يرجع إلى هذه الأصول، ذلك «أن ما يرجع من هذه المباني إلى أصول اشتقاقية فإنه يتفرع إلى مبان فرعية يضمها المبنى الأكبر، وكل مبنى من هذه المباني الفرعية قالب تصاغ الكلمات على قياسه يسمى الصيغة الصرفية. ومن هنا رأينا طائفة من الصيغ تقع مباني متفرعة عن المبنى الأكبر وهو

الاسم، وطائفة تقع فروعاً على المبنى الأكبر وهو الصفة، وطائفة ثالثة تقع فروعاً على المبنى الأكبر وهو الفعل. وكل صيغة من هذه الصيغ الفروع تعبر عن معنى فرعي منبثق عما يفيده المبنى الأكبر من معنى تقسيمي عام كالاسمية والوصفية والفعلية. أما ما لا يرجع إلى أصول اشتقاقية من مباني التقسيم وهو الضمير وأكثر الخوالف والظرف والأداة، **فمبانيها هي صورها المجردة إذ لا صيغ لها**»[19].

بناء على ذلك «تمثل الصيغة الأسماء المعربة والأفعال إذ إن كل واحد منها له أوزانه الخاصة به. أما الأسماء المبنية كالضمير واسم الإشارة واسم الموصول والأفعال الجامدة وكذلك الحروف فليست كلها صيغاً وإنما هي أبنية»[20]. وثمة فارق آخر بين الصيغة والبناء، وهو أن الصيغة لها معنى وظيفي أو ما سماه ابن جني بالدلالة الصناعية وهي الدلالة التي تضمرها صيغة اللفظ. أما البناء فهو وإن دل على معنى وظيفي فإنما يدل عليه بمادته أو بدلالته اللفظية على حد تعبير ابن جني، وليس بدلالة صناعية كما يدل عليها قالبه أو صيغته. فلما سقطت دلالة صيغته أو قالبه لم يستحق أن يوصف بكونه صيغة لأنه حينئذ وصف لا معنى له[21].

3- الصيغة والوزن:

لقد خلصنا فيما سبق إلى أن الصيغة قالب صرفي مجرد وأن الوزن تحقق صوتي لهيئة الكلمة، وأشرنا إلى أن الأستراباذي يعتبر الوزن مجرد صفة تشترك فيه الألفاظ التي جاءت على صيغة واحدة. يقول: «اعلم أنه صيغ لبيان الوزن المشترك فيه كما ذكرنا لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن، واستعمل ذلك في معرفة أوزان جميع الكلمات. فقيل: ضَرَبَ على وزن فَعَلَ وكذا نَصَر وخَرَج، أي هو على صفة يتصف بما فَعَل»[22].

وحتى لا تلتبس دلالة الوزن، نبه الأستراباذي إلى أن فَعَل ليست هي الهيئة المشتركة، «وليس قولك فَعَل هي الهيئة المشتركة بين الكلمات لأننا نعرف ضرورة أن نفس الفاء والعين واللام غير موجودة في شيء من هذه الكلمات المذكورة، فكيف تكون الكلمات مشتركة في فَعَل؟ بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلاً للهيئة المشتركة فقط. بخلاف تلك الكلمات فإنها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغة لمعانيها المعلومة، فلما كان المراد من صوغ فَعَل الموزون مجرد الوزن سمي وزناً»(23).

فالنص يميز بين الكلمات التي تصاغ للدلالة على معان معلومة للهيئة المشتركة وبين الوزن الذي هو مجرد صفة للكلمات ومحل للهيئة المشتركة. وهو وإن لم يحدد طبيعة هذه الصفة أو المحل، إلا أنه حدد وظيفتها وهي التمييز بين الحروف الأصول والزوائد بناء على ما يطرأ على الهيئة من تغيرات، «وإنما اختير لفظ فَعَلَ لهذا الغرض من بين سائر الألفاظ لأن الغرض الأهم من وزن الكلمة معرفة حروفها الأصول وما زيد فيها من الحروف وما طرأ عليها من تغيرات لحروفها بالحركة والسكون»(24). ولذلك درج علماء الصرف على تسميته بالميزان الصرفي لأنه مقياس توزن به الكلمات.

من هنا يتميز الوزن عن الصيغة الصرفية، «فالصيغة الصرفية مبنى صرفي يمثل القوالب التي يصب فيها الصرفيون المادة اللغوية ليدلوا بها على معان مختلفة ومحددة لما يدور في خلدهم وما تتفتق عنه أذهانهم وأفكارهم. أما الميزان الصرفي فهو مبنى صرفي يناط به أمر بيان الصورة الصوتية النهائية التي آلت إليها المادة اللغوية»(25). ويتضح الفرق بينما بشكل جلي عندما يعمد الصرفيون إلى وزن الأفعال المعتل من قبيل «وقى». فهذا الفعل هو من باب ضَرَبَ يَضْرِبُ على وزن فَعَلَ، يَفْعِلُ، إذا صرف في صيغة الأمر تكون صورته النهائية «ق». ولو

طلب منا أن نزن هذا الفعل لقلنا إنه على وزن «ع» لأننا ببساطة قابلنا ما تبقى من مادته الأصلية، وهو عينة بما يقابله وهو عين صيغة الأمر «افعِلْ»، ولو سئلنا عن صيغته لأجبنا دون تردد بأن صيغته هي «افعِلْ». فالصورة النهائية للفعل «قِ» تمثل الميزان ولا تمثل الصيغة[26]. وبهذا يتضح الفرق بين الصيغة باعتبارها قالباً صرفياً وبين الوزن باعتباره صورة صوتية للمادة اللغوية المفرغة في القالب الصرفي. وتجدر الإشارة إلى أن الصيغة قد تكون مطابقة للوزن كما في ضَرَب على وزن فَعَلَ. وقد يختلفان كما هو الحال في فعل الأمر «قِ»، «فتكون الصيغة مطابقة للوزن عندما يتعلق الأمر بالوزن الأصلي للكلمة أي الوزن الذي يرتبط بأصل الوضع، وتختلف عنه عندما يراد به الوزن الصوتي الممثل للمظهر النطقي للبناء»[27].

لقد حاولنا أن نكشف طبيعة العلاقة بين مصطلحات البناء والوزن والصيغة، متتبعين استعمالها كما وردت في بعض نصوص النحاة، فتبين أن هؤلاء لم يولوا اهتماماً خاصاً لتعريف هذه المصطلحات، لكنهم في المقابل لم يستعملوا مصطلحات البناء والوزن والصيغة بمعنى واحد وإن كانت دلالتها متقاربة، ويعزى غياب التعريف لأسباب منها[28]:

- اعتقادهم أن معانيها واضحة وبذلك لا تحتاج إلى تعريف.
- اهتمامهم بالجانب التطبيقي.
- اعتمادهم على التمثيل في تحديدها.
- تقارب معانيها يجعل أحدها تعريفاً للآخر.

كما خلصنا إلى أن هذه المصطلحات الثلاثة تمثل ثلاث مستويات تتداخل وتتكامل لتشكل هيئة الكلمة. فالصيغة قالب يضمر دلالة صناعية. هذا القالب يفرغ فيه الإنسان العربي مادة لغوية ليصوغ بها مفهوماً أو فكرة راودته في ذهنه. فإذا ما عبر عن ذلك المفهوم أو

تلك الفكرة ألبس الصيغة رداءً صوتياً وأكسبها جرساً خاصاً ووزناً تعرف به، وبإفراغ المادة اللغوية في القالب الصوتي يتولد اللفظ في هيئته النهائية مكتمل البنيان. فالبناء إذن حصيلة تأليف تشكل الصيغة صورته المجردة ويشكل الوزن تحققه الصوتي. وبهذا نفهم لماذا قدم الأستراباذي البناء فالوزن ثم الصيغة.

الواقع أن الاضطراب في استعمال الصيغة والمصطلحات المشارِكة لها لا تشعر به نصوص القدماء فحسب، بل إن تعريفات كثير من المحدثين تنحو المنحى ذاته. فقد عرفها صاحب معجم الأوزان الصرفية بقوله: «صيغة الكلمة ميزانها الصرفي»[29]، كما عرفها آخر بقوله: «الصيغة هي الشكل والبناء، وغالباً ما تستعمل في مجال المقيسات من الأحكام، فيقال: فَعيل وفُعَيعل وفُعَيعيل صيغ تصغير. ويقال في فاعِل من فَعَل صيغة اسم الفاعل، وأوزان اسم الزمان والمكان والمصدر الميمي تعتبر صيغاً قياسية لها مدلولاتها... فالصيغ إذن عبارة عن أبنية مقيسة في الأكثر ولها أوزانها التي لا تتخلف في عمومها وغالب أمرها»[30]، وجاء في المعجم الوسيط: «صيغة الكلمة الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها»[31]، وقد حاول أحد الدارسين التمييز بين الوزن والصيغة فخصَّ باب الأفعال بالأوزان وباب الأسماء بالصيغ، وهو إجراء يرمي من ورائه صاحبه مجرد أمن اللبس بين المصطلحين وليس فرقاً قائماً على أساس علمي كما يصرح بذلك في قوله: «نريد بأوزان العربية أو موازينها أبواب الأفعال من ثلاثية ورباعية ونريد بصيغتها أوزان الأسماء... وميزنا بين اللفظين والمعنيين أمناً للبس وإلا فلا فرق بينهما»[32].

ومع هذا الاضطراب الحاصل في تعريف الصيغة، لا يخلو الدرس اللساني الحديث من مقاربات تميزت بالجدة في تناولها لمفهوم

الصيغة الصرفية. وتعد مقاربة تمام حسان، التي أشرنا إلى بعض معالمها إحدى المحاولات الهامة لإعادة النظر في مفهوم الصيغة، فالصيغ الصرفية عنده هي قوالب تصاغ الكلمات على قياسها وتقع مباني متفرعة عنا لمباني التقسيمية الكبرى(33) الاسم والصفة والفعل دون غيرها من أقسام الكلام أو المباني التقسيمية الأخرى، إذ لا صيغة – كما سبقت الإشارة – للضمير ولا للخوالف في عمومها ولا للظروف ولا للأوزان الأصلية لأنها لا ترجع إلى أصول اشتقاقية كما هو الحال بالنسبة للاسم والصفة والفعل. وهو بهذا يميز بين الصيغة التي تختص بالمباني ذات الأصول الاشتقاقية وبين البناء الذي يشمل كل ألفاظ اللغة. وكل صيغةمن هذه الصيغ الصرفية (الصيغ الفروع) تعبر حسب تمّام حسان عن معنى فرعي منبثق عما يفيده المبنى الأكبر من معنى تقسيمي عام كالاسمية والوصفية والفعلية. بل إن معاني الصيغ كالمطاوعة والطلب والصيرورة والتفضيل والمبالغة التي نراها في انْفَعَل واسْتَفْعَل وأفْعَلَ وفعَّال على الترتيب هي فروع على معاني التقسيم ومعنى هذا أن الصيغة قالب صرفي يدل على معنى وظيفي. وقد عد تمام حسان، الصيغة جزءاً من التحليل الصرفي، وإنما باعتبارها مبنى صرفياً لابد من النظر إليها على أنها تلخيص شكلي لجمهرة من العلامات لا حصر لها ترد على ألسنة المتكلمين باللغة الفصحى كل يوم بل في كل ثانية من كل دقيقة من ساعة. وهذه العلامات المنطوقة مغايرة لبنية الصيغة، فلا يتحقق بينهما التوازي المتوقع من حيث عدد الحروف ونسق الحركات. وقد مثل لذلك – كما أوردنا سلفاً – بصيغة الأمر (افْعلْ) من الفعل المعتل «وقى» التي تؤول في صورتها النهائية إلى «قِ» على وزن «عِ». وهذا ما جعل تمام حسان، يصر على التفريق بين الصيغة والوزن، إذ «التفريق بين الصيغة وهي (مبنى صرفي) وبين

الميزان وهو (مبنى صوتي) تفريق هام جداً له من الأهمية ما يكون منها للتفريق بين علمي الصرف والأصوات»[34]. وبناء على ذلك، ألقى تمام حسان، على عاتق الصيغة الصرفية بيان المبنى الصرفي الذي ينتمي إليه المثال، وأناط بالميزان الصرفي أمر بيان الصورة النهائية التي آل إليها المثال، واقترح أن يراعي التحليل الصرفي ظواهر الإعلان والإبدال كما راعى ظواهر النقل والحذف. مخالفاً بذلك مذهب القدماء في التمثل إذ لم يحفلوا بالفرق بين الشكل وشكل المثال الناجم عن الإعلال أو الإبدال. وقد أوضح ذلك من خلال الجدول التالي:

المعنى	المبنى	العلامة	الميزان
الطلب	استفْعَل	استخرج	استفْعَل
الطلب	استَفْعَل	استخار	استَفَال
التعدية	أفْعَل	أكرم	أفْعَل
التعدية	أفْعَل	أقام	أفَال

نلاحظ من خلال الجدول أن استخرج وأكرم وهما مثالان صحيحان تطابقت صيغتهما مع وزنهما، لكن استخار وأقام اختلفت صيغتهما الصرفية عن وزنهما نتيجة الإعلال الذي وقع في حرفهما المعتل. وهذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقاً من أن الصيغة والوزن قد يتطابقان أحياناً وقد يختلفان أحياناً.

تجدر الإشارة إلى أن تمام حسان، لم يحصر تناوله للصيغ في الجانب الصرفي المحض، بل أفاض في الحديث عن دورها في توليد الألفاظ والمصطلحات مثيراً قضية محدوديتها في مقابل لامحدودية المفاهيم العلمية، داعياً إلى ضرورة خلق صيغ جديدة تمكن من إثراء العربية وتطويرها.

أما إدريس السغروشني، فقد انطلق في تصوره للصيغة من تصور لساني حديث ينظر إلى الصيغة في علاقتها بالجذر في إطار ما اصطلح عليه بفرضية الجذر والصيغة. وفي هذا الإطار يرى أحد رواد هذا التصور (كانتينو Cantineau) أن الجذر والصيغة مبدآن ينتظم على أساسهما المعجم السامي. فكما أن الجذر يمثل القاسم المشترك بين الكلمات باعتباره العنصر الصامتي المتكرر في الكلمات التي تشترك في مفهوم (مثال: قَتَلَ، قَتّل، قِتْلَة، قَاتِل هي ألفاظ تنتمي إلى مجموعة تشترك في معنى متضمن في الجذر ق ت ل)، فإن الصيغة أيضاً تمثل القاسم المشترك لكلمات لها الجذر نفسه لكنها تشترك في صيغة واحدة (مثال: أبيض وأحمر وأزرق وأسود هي ألفاظ مشتركة في صيغة دالة على صفة للون مفرد مذكر). واعتبر الصيغة شأنها في ذلك شأن الجذر دليلاً لسانياً له وجه دال ووجه مدلول[35]. وركز (كانتينو) على علاقة التقاطع بين المفهومين مؤكداً أن المعجم السامي يقوم على نسقين متقاطعين: نسق الجذور ونسق الصيغ وأن كل كلمة قابلة للتحليل وفق هذين النسقين ممثلاً لذلك بلفظ أبيض الذي ينتمي من جهة إلى الجذر (ب ي ض) الذي يعبر عن المفهوم العام للفظ أبيض، ومن جهة أخرى إلى الصيغة (أفْعَل) التي تعبر عن صفة اللون للمفرد المذكر، وخلص (كانتينو) إلى أن هذا النسق المزدوج يميز بوضوح اللغات السامية التي نادراً ما تلجأ لاشتقاق ألفاظها إلى استعمال السوابق واللواحق. فحينما نريد أن نشتق مثلاً صيغة التصغير من كلمة «قط»، فإننا لا نضيف لاحقة كما هو الحال في الفرنسية (chat-chaton)، بل ننطلق من الجذر (ق ط ط) وعلى منوال صيغة التصيغر (فُعَيّل) نستخرج كلمة «قُطَيّط» التي لها جدع مختلف تماماً عن جدع «قط». وتبين هذه الطريقة المألوفة الكيفية التي يُستخدم بها النسق[36].

ويلخص السغروشني، هذا التصور بقوله: «وتشترك الكلمة العربية في الصيغة كما تشترك في الجذر. والصيغة هي القالب الصائتي الذي تتحرك به صوامت الجذر فتصبح اسماً أو فعلاً أو صفة أو تصير مفرداً أو جمعاً أو مصغراً أو مكبراً.. إلخ. وإذا كان الجذر يمثل المفهوم المعجمي فالصيغة تمثل الفصيلة التي تنتسب إليها الكلمة. وللصيغة كما للجذر وجهان: دال ومدلول»[37]. وقد حاول رصد علاقة التناظر والتقاطع بين المفهومين من خلال نماذج. فكما توجد في العربية جذور من نمط المشترك اللفظي من قبيل الجذر (ج م ل)، وهو «مجموعة صوامت تمثل في الظاهر جذوراً لا جذراً واحداً»[38] إذ منه جَمَل بمعنى الحيوان، والحبل الغليظ، والشحم المذاب، ومنه جَمُلَ وبمعنى صار جميلاً. كذلك لا تخلو الصيغ من المشترك اللفظي فقالب مثل (س َ س ـــ س) / (فاعل) حسب السياق يمكن أن يكون صيغة لفعل الأمر مثل: ضَارِبْ أو لصفة شبيهة دالة على الثبوت والدوام مثل: عَالِم أو على الزوال مثل: ذَاهِب أو حسب الترتيب على الماضي أو الحال أو الاستقبال[39].

وهذا التصور مخالف لتصور القدماء للصيغة. فهي عندهم «تمثل كل مكونات الكلمة أكانت أصولاً أم زوائد ولا تعد حركة الحرف الأخير في الكلمة من الصيغة أو البناء، وتتغير الصيغة كلما طرأ على ترتيب الحروف أو الحركات أو السكنات تغير. وتستعمل الفاء والعين واللام في الصيغة لتمثيل الهيئة المشتركة وترِد على هذه الحروف زيادات وتحل بها حركات وسكنات ويتكون من كل ذلك قالب هو الوزن أو الصيغة»[40].

ويرى السغروشني، أن مقاربة القدماء نحاة وصرفيين وبلاغيين للكلمة يقوم على تصور غير خطي للظاهرة اللغوية. فالكلمة تنشطر إلى مادة وصيغة، حيث تعكس الحروف المادة التي تمثل الفكرة العامة بينما تحدد الحركات هذه الفكرة تحديداً دقيقاً وذلك حسب السياق.

فالحركات تميز بين أَسَد وأُسُد وبين ضَارَبَ وضارِبٌ وضارِبٌ. وينتقد السغروشني، تصور القدماء للحركات إذ يعتبرون الفتحة والكسرة والضمة زوائد يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به وحروف العلة روابط بين حرف الكلمة بعضها ببعض ولولاها لم تنسق(41). «وينتج عن هذا التصور أن وظيفة الحركات تقف عند الربط بين الحروف، ولهذا سوف لا يكون لجرسها وظيفة وسيُؤبه لمواقعها فقط ولكونها تربط بين الحروف»(42) وهذا التصور لا شك مغاير للتصور الذي يستمده السغروشني، من اللسانيات الحديثة والذي يرى الصغية مجموعة من الحركات تأخذ شكل قالب صائتي مما يجعل «الكلمة تنتج عن تخلل حروف المادة لحركات الصيغة وهذا ما يسمى الاشتقاق»(43).

لم يقتصر التباين بين تصور السغروشني، وتصور القدماء حول مفهوم الصيغة، بل امتد إلى منهج التقصي والبحث عن الصيغ المقبولة. وقد اعتمد القدماء على الرواية والسماع متوسلين بالمنهج الاستقرائي والإحصائي وإن اختلفت أدواتهم في ذلك. «فسيبويه والزبيدي وابن السراج والجرمي وابن خالويه وابن القطاع والسيوطي، عملوا على إحصاء الصيغ عبر الأمثلة المحصل عليها عن طريق الرواية والسماع، أما الخليل وابن دريد وابن فارس فاختاروا الإحصاء الحسابي التجريدي»(44). ولقد مكنهم هذا المنهج من حصر أبنية الأفعال في بضع وعشرين بناء موزعة على بين الأفعال الثلاثية والرباعية المجردة منها والمزيدة، لكن في مقابل ذلك لم يسعفهم في الإحاطة بكل أوزان الأسماء وذلك لكثرتها وتنوعها، ولذلك رأينا كيف أن اللاحق منهم يستدرك فيها عن السابق. ويجسد ذلك قول السيوطي الذي جمع في المزهر حصيلة سبعة قرون من الاستقراء المتواصل بدءاً من سيبويه. يقول: «قال أبو الحسن علي بن جعفر السعدي المعروف بابن القطاع في كتابه الأبنية: قد صنفت العلماء في أبنية الأسماء والأفعال وأكثروا

منها، وما منهم من استوعبها. وأول من ذكرها سيبويه في كتابه، فأورد للأسماء ثلاثمائة مثال وثمانية أمثلة، وعنده أنه أتى به، وكذلك أورد أبو بكر بن السراج اثنين وعشرين مثالاً، وزاد أبوعمرو الجرمي أمثلة يسيرة، وزاد ابن خالويه أمثلة يسيرة. وما منهم إلا من ترك أضعاف ما ذكر. والذي انتهى إليه وسعنا، وبلغ جهدنا بعد البحث والاجتهاد وجمع ما تفرق في تأليف الأئمة ألف مثال ومائتا مثال وعشرة أمثلة»(45).

والواضح أن المنهج المعتمد عند القدماء «يدفع الدارس دفعاً إلى بحث لا يتناهى سعياً وراء صيغ قد يأتي بها هذا الراوي أو ذاك مع انعدام أي ضمان لإيجاد نقطة نهاية لهذا الرصيد مما يجعل من البحث الصرافي بحثاً احتمالياً افتراضياً»(46). في مقابل هذا المنهج المستند إلى السماع والرواية والمتسم بالاختلاف بين الصرفيين فيما هو سماعي من الصيغ وما هو قياسي، واختلافهم أحياناً بشأن صيغة كلمة من الكلمات المعتلة (مثل سيِّد. منهم من يرى أن صيغتها فَعِيل ومنهم أن صيغتها فَيْعِل)، يقترح السغروشني، نظرية تتوخَّى سد ثغرات الماضي سماها فرضية «انشطار الفتحة»(47). وهي نظرية تسعى إلى تحقيق ما يلي(48):

- وضع نموذج قادر على توليد كل الصيغ القاعدية في اللغة العربية التي يمكن توسيعها عبر آليات الزيادة وتقوم مقام المتكلم السليقي.
- ضبط السيرورات المتعلقة ببناء الكلمة في العربية من جانبي الصرافة والصواتة بمساعدة النتائج المتوصل إليها في الصواتة التوليدية.
- اقتراح حلول لبعض المشاكل التي ظلت عالقة في دراسة النحاة وخاصة على مستوى الثلاثي.
- تنظيم المعجم ومراقبة الدخيل.

وقد ترتب عن هذه الفرضية التمييز بين صيغ أصول وأخرى فروع بالإضافة إلى سعيها إلى ضبط التناوبات المصوتية. ففي إطار هذه الفرضية مثلاً «تتفرع أبنية الثلاثي عن الفتحة التي تتكشف عن كسرة أو ضمة»(49). ويذهر السغروشني، إلى أن صيغة فَعَل صيغة محايدة على أساسها تتفرع باقي الصيغ، فإذا انشطرت فتحة فَعَل الأول إلى ضمة فإننا سنحصل على فَعُل نحو: سَبُع ونَدُس، وإذا انشطرت إلى كسرة نحصل على فَعِل نحو: كَبِد وحَذِر. وإذا طبقنا قاعدة اختلاس الحركة العالية (حركة العين) فإننا سنحصل على فَعْل نحو: فَهْد وصَعْب. وإذا انشطرت فتحة فُعَل إلى ضمة نحصل على فُعُل نحو: عُنُق، وإذا انشطرت إلى كسرة نحصل على فُعِل. وإذا تم اختلاس حركة العين حصلنا على فُعْل وحُلْو. وإذا انشطرت فتحة فِعَل إلى ضمة نحصل على فِعُل، وإذا انشطرت إلى كسرة نحصل على فِعِل نحو: إبل. وإذا تم اختلاس حركة العين حصلنا على فِعْل نحو: جِذْع ونِكْس. وإذا تجردت الصيغة من أي حركة تبقى أصول الجذر منفردة: (ف ع ل)(50). ومجموع هذه الصيغ اثنتا عشرة صيغة منها اثنتان مرفوضتان لكونهما تخرقان قيد اللاتماثل كالانتقال من الكسرة إلى الضمة أو العكس، وهما: فُعِل وفِعُل.

وعلى المنوال نفسه، تم تحصيل مجموع صيغ الرباعي وصيغ الخماسي، ثم تم الإبقاء على ما يخضع منها لقيود التأليف في اللغة العربية واستثناء ما عداها.

وخلاصة القول إن الصيغ الصرفية في تصور السغروشني تمثل قوالب فكرية عامة في اللغة العربية، وإن توزيع الحركات وتناوبها (التناوب المصوتي) لا الحركات ذاتها، هو الذي يكسب الجذر الذي يحمل المعنى المعجمي وضعه اللغوي فيجعل منه اسماً أو فعلاً أو صفة.. إلخ.

يمكن أن نخلص في نهاية هذه المقالة إلى أن الصيغ الصرفية في اللغة العربية هي بمثابة قوالب مجردة تضمر دلالات خاصة، هذه

القوالب تسكب فيها مواد لغوية لتصاغ منها مشتقات مختلفة ومتنوعة، وبمنظور فلسفي فهي تنقل المفردة من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، أي من الممكن في النسق اللغوي إلى الكائن في بنية المعجم[51]. فـ«صيغ الكلمات في العربية هي اتخاذ قوالب للمعاني تُصبُّ فيها الألفاظ فتختلف في الوظيفة التي تؤديها. فالناظر والمنظور والمنْظر تختلف في مدلولها مع اتفاقها في أصل المفهوم العام الذي هو النظر. الكلمة الأولى فيها معنى الفاعلية والثانية المفعولية والثالثة المكانية»[52]. ومن ثم عرَّف البعض الصيغة باعتبارها قوالب تصاغ فيها الألفاظ وتحدد بها المعاني الكلية أو المفاهيم العامة، أو هي القالب الصوري الذي تصاغ الكلمات على قياسه، وهي بهذا المعنى تلخيص شكلي لطائفة من المفردات التي ترد على هيئة محددة[53]. ولهذا السبب - ربما - أصبح مصطلح القوالب الصرفية متداولاً بين الدارسين إبرازاً للوظيفة الدلالية للصيغ الصرفية.

الهوامش

(1) لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل الأفريقي المصري (711هـ). مادة (صوغ)، دار لسان العرب، بيروت.

(2) تاج العروس. الزبيدي محمد المرتضى، ج 22، ص 533-536. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1302هـ.

(3) الكليات. الكفوي أبو البقاء، ص 560. إعداد عثمان درويش وسليمان المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1987م.

(4) هذه المصطلحات الثلاثة هي التي ستكون محل الدراسة لمحاولة التمييز بينها لأنها الأكثر استعمالاً وتداخلاً عند الدارسين.

(5) نزهة الطرف في فن الصرف. الميداني أحمد بن محمد. ص 4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى 1981م.

(6) الكتاب. سيبويه، عمرو بن بشر. ج 1، ص 12، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1317هـ.

(7) الأبنية في اللغة العربية: تفاعل الصرف والتطريز. محمد فتحي، ص 54، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى 2006م.

(8) اختيار نص الأستراباذي تأسس من جهة على الغنى الذي يتميز به النص، ومن جهة أخرى لكون الأستراباذي يمثل مرحلة تاريخية (القرن السابع الهجري) تمايز فيها الصرف عن النحو بشكل واضح وبلغت فيها المصطلحات مستوى كبيراً من النضج والاستقرار.

(9) شرح الشافية، الأستراباذي، رضي الدين، ج 1، ص 2، المطبعة الكبرى، بولاق مصر، 1317هـ. (النص طويل وسنورده مجزءاً حسب الحاجة إليه).

(10) نفسه، ج 1، ص 2.

(11) نفسه، ج 1، ص 3.

(12) نفسه، ج 1، ص 3.

(13) نفسه، ج 1، ص 12.

(14) مقاييس اللغة. ابن فارس، ج 1، ص 203. تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، مصر (د.ت).

(15) تاج العروس. الزبيدي، ج 10، ص 46.

(16) معجم المصطلحات النحوية والصرفية. نجيب اللبدي، ص 27.

(17) الممتع في التصريف. ابن عصفور الإشبيلي ج 2، ص 731، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1979م.

(18) وفي هذا إشارة واضحة إلى الوظيفة الاشتقاقية للصيغة الصرفية وقدرتها على توليد ألفاظ ومصطلحات جديدة.

(19) اللغة العربية معناها ومبناها. تمام حسان، ص 133. دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب. (د.ت).

(20) الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية. التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة. عبدالحميد هنداوي، ص 21، نقلاً عن عبدالحليم عبدالباسط «صيغة أفعل»، ص 4. عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2008م.

(21) نفسه، ص 21.

(22) الأستراباذي، شرح الشافية، ج 1، ص 12.

(23) نفسه، ج 1، ص 12-13.

(24) نفسه، ج 1، ص 12-13.

(25) الإعجاز الصرفي، ص 22 نقلاً عن صلاح راوي. «الصيغة الصرفية»، ص 40.

(26) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 145.

(27) الأبنية في اللغة العربية: تفاعل الصرف والتطريز، ص 59.

(28) نفسه، ص 54.

(29) معجم الأوزان الصرفية. إميل بديع، ص 273، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى (د.ت).

(30) معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ص 129.

(31) المعجم الوسيط، مجمع القاهرة، ج 2، ص 529، الطبعة الثانية 1972م.

(نلاحظ أن هذا التعريف هو إعادة صياغة لتعريف القدماء. وكان من المفروض أن تتميز تعريفات المعجم الوسيط بالدقة لأنه صادر عن مجمع لغوي أخذ على عاتقه تأهيل وتطوير اللغة العربية خصوصاً في رصيدها المصطلحي).

(32) أورد هذا النص محمد فتحي في «الأبنية العربية: تفاعل الصرف والتطريز»، ص 58 نقلاً عن ماري الكرملي.

(33) يميز تمام حسان في المباني الصرفية بين نوعين من المباني: 1 - مباني التقسيم التي تعبر عن معان تقسيمية كصيغة الاسم التي تعبر عن الاسمية وصيغة الفعل التي تعبر عن معنى الفعلية وكصورة الضمير التي تعبر عن الإضمار. وهذه المباني أبواب الكلم التي سماها النحاة أقسام الكلام، وهذه تنقسم بدورها إلى مبان تقسيمية ترجع إلى أصول اشتقاقية (الاسم والصفة والفعل) وهي المعنية بالصيغة ومبان تقسيمة لا ترجع إلى أصول اشتقاقية (الضمائر والخوالف والظروف..). وهذه لا صيغة لها. 2 - مباني التصريف التي يتم التصريف على أساسها كالمتكلم وفرعيه والمفرد وفرعيه وكالمذكر والمؤنث والمعرفة. وهذه المباني التصريفية مسؤولة عن التفريع الذي يتم داخل المباني التقسيمية. انظر تفصيل هذا في اللغة العربية معناها ومبناها ص 83-84-85 وص 133-134.

(34) نفسه، ص 145.

يستفاد من هذا الكلام أن الصيغة والوزن مصطلحان ينتميان إلى فرعين مختلفين من فروع اللسانيات؛ تنتمي للمعجم الصرافي والوزن ينتسب للمعجم الصواتي. وبعبارة أدق يمكن القول: إن الصيغة والوزن يشكلان مستويين من المستويات اللسانية للكلمة؛ فالوزن يمثل مستواها الصوتي بينما تمثل الصيغة مستواها الصرفي.

(35) j. Cantineau (1950) dans Melangues William Marcais, Paris 1950. P.

(36) نفسه، ص 5.

(37) الصيغ في اللغة العربية. إدريس السغروشني، ص 52. ضمن وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات بالمغرب. الرباط 1988، منشورات عكاظ.

(38) نفسه، ص 52.

هذا الكلام بنموذجه مأخوذ عن كانتينو في نصه السابق.

(39) نفسه، ص 52-53.

(40) نفسه، ص 52.

(41) نقل السغروشني هذا التصور عن سيبويه (الكتاب ج 2، ص 379) والأستراباذي (شرح الشافية ج 2، ص 211).

(42) نفسه، ص 57.

(43) نفسه، ص 53.

(44) البناء الصيغي بين التأسيس الإبستمولوجي والتطبيقات الصرف – صواتية (المزهر نموذجاً). رفيق البوحسيني، ص 215. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اللسانيات. كلية الآداب والعلوم الإنسانية – ظهر المهراز. فاس 2000-2001.

(45) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي ج 2، ص 4، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته، محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، بيروت، لبنان، 1945.

(46) رفيق البوحسيني، البناء الصيغي ص 215-216.

(47) ليس المقصود في هذا المقام تفصيل القول حول «فرضية انشطار الفتحة» وإنما إبراز كيفية تناول السغروشني للصيغ الصرفية في إطارها «ومن المهم التذكير بحقيقة مفادها أن فرضية انشطار الفتحة إنتاج لغوي منبثق من تراكم أدبيات الصرف العربي منذ بداياته الأولى، ولعل من الإضاءات التي نجد لها أثراً في عمل د. السغروشني هناك «مثلثات قطرب»، بحيث تصب «الفكرة القطربية» في نفس تصور انشطار الفتحة والذي يقضي بتناول الحركات داخل نفس الصيغة، ولكن قطرب لم يشر إلى المبدأ العام الذي ينتظم هذا التناوب، بل اقتصر على سرد مجموعة تضم ثلاث مفردات تعكس صيغة واحدة مؤلفة من نفس الحروف.. مع الإشارة إلى أن التناوب الحركي المقصود في الفرضية هو الذي لا يؤثر على المعنى العام للصيغة» رفيق البوسحيني، ص 216-217.

(48) نفسه، ص 216.

(49) الصيغ في العربية، ص 53.

(50) انظر الترسيمة الملخصة لذلك. نفسه، ص 53.

(51) آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم الثنائية والمتعددة اللغات. خالد اليعبودي، ص90. منشورات ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى 2006.

(52) القوالب الصرفية ودورها في تنمية اللغة العربية. عبدالرحيم بودلال. مداخلة تقدم بها الباحث إلى مؤتمر «اللغة العربية والتنمية البشرية المجالات والرهانات». وجدة، إبريل 2008.

(53) آليات توليد المصطلح، ص 81.

العطف على اسم «إن»

حسن محمد علي أزروال(*)

الرموز المستعملة:

*: علامة تدل على اللحن.

م س: المركب الاسمي.

م: الموقع.

[−/+ ...]: − أو + سمة.

م ص: مركب المصدري.

مص،: الرأس المصدري.

مص: مصدري.

م بؤ: مركب بؤرة.

بؤ،: الرأس البؤرة.

بؤ: البؤرة.

مخ: المخصص.

م ز: مركب زمن.

ج 1: الجملة البسيطة الأولى.

ج 2: الجملة البسيطة الثانية.

(*) أستاذ الديداكتيك: المركز الجهوي بمهن التربية - المغرب.

U: الربط بين جملتين بسيطتين أو العطف.

ج ن: جمل بسيطة أخرى.

تأطير نظري: المجال العاملي:

يعتبر استثمار المجال في اللغة مسألة رئيسة في فهم فزيائية الجمل من حيث الإعراب: قد ترتبط جملة بسيطة بجملة أخرى بسيطة بواسطة العطف مثلاً، إلا أن العطف في بعض الأحيان لا يبرز وظائف إعرابية متماثلة لأن من المفروض أن تنتقل خصائص الجملة البسيطة الأولى الإعرابية إلى الجملة البسيطة الثانية المعطوفة؛ إذن عندما يتعذر التطابق الإعرابي يطرح إجراء المجال نفسه للتمييز بين الامتداد الفزيائي الذي يتحكم فيه إعراب معين، والامتداد الفزيائي الذي يتحكم فيه إعراب آخر. وستكون النتيجة ظهور إعرابين يجعلان الجملة المركبة مسوغة؛ وهذا ما ستعالجه مقالة: العطف على اسم «إن».

يتحدد المجال العاملي في الجمل الاسمية بالاسم المبتدأ وقبله الابتداء (تلك المنطقة الغامضة: يُرفع المبتدأ بالابتداء، ويُرفع الخبر بالابتداء والمبتدأ)، ثم المبني عليه.. ولم يحدد سيبويه «المبني عليه» وإن كانت الأمثلة التي يوردها تدل على اسميته. إن ترك «المبني عليه» عاماً إشارة قوية إلى أنه قد يكون اسماً وقد يكون فعلاً؛ فلا فرق في الاسم المبتدأ والمبني عليه أن يكون واحدا من الجملتين:

أ) زيدٌ قائمٌ.

ب) زيدٌ يقومُ.

لابد من أن الكلام مرتب ترتيبا موضعيا معينا مما يجعل المجال لا يتحدد إلا بربطه بالعمل الذي تؤطره مسألة الانتشار في الزمان والمكان، أو العلاقة الإسنادية البنائية.

إن الحركة الإعرابية، في حالة المبتدأ، هي ناتج فعل عامل في معموله. وإذا كان الأمر كذلك، ستكون رائزا مهما في توضيح الدخول في مجال عاملي معين ورفض مجال عاملي آخر: يعني، أنها تصلح لإبراز أن المجال العاملي قد انتهى ليبتدئ مجال آخر أو أن المجال العاملي مستمر لم ينقطع؛ وهذا ما وضحه سيبويه عندما كان يشرح المثالين:

ت) إن تأتني آتك وإذن أكرمُك.

ث) إن تأتني آتك وإذن أكرمَك.

- تدخل «أكرمُك» المرفوعة في المثال (ت) في المجال العاملي بواسطة العطف والمشاركة العاملية؛
- تقطع «أكرمَك» المنصوبة في المثال (ث) المجال العاملي لانتفاء هذه المشاركة.

يُفسر المثالان (أ) و(ب) العلاقة بين الابتداء والمبتدأ؛ غير أن المثال (ب) يُظهر إشكالا آخر:

فإذا كان الابتداء في المثال (ب) يعمل في المبتدأ، فإن الفعل في المثال نفسه يعمل في الفاعل؛ إذن هل ما كان معمولاً يصح أن يكون عاملاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف نفسر تداخل مجالين عامليين؟[1]..

إن الابتداء (هذا الفراغ الغامض) في المثال (ب) يسبق المبتدأ والفعل في الوقت نفسه.. لا يعمل الفعل في هذا المثال، لكنه قادر على إنتاج العلاقة البنائية.

إن الاسم الذي يُبنى عليه يكون فاعلاً، وأنه إذا بني هو على اسم يكون خبراً؛ وهكذا يحتفظ الابتداء بالمجال العاملي نفسه سواء تضمن خبراً اسمياً أو فعلياً، ثم ينتهي عندما تنتهي حدوده ليفسح المجال أمام ابتداء آخر. «وعلامة ذلك ظهور علامة جديدة نتعرف عليها انطلاقا

من علامة إعرابية جديدة كما هو الشأن في المثال (ث)، أو ببعض «الوسائط» مثل الفاء والواو وأم وإذا وغيرها»[2].

تقديم:

استرعى انتباهي وأنا أتصفح مجلة «جذور»[3] مقال محمد الزروق الذي يحمل عنوان «العطف على اسم (إن)» وافتتنت بثراء الأمثلة والشواهد المحللة في المقال حيث لاحظت أنها توزعت بين أمثلة صناعية متداولة في كتب النحو مثل تلك التي تعتمد على القطبين «زيد» و«عمرو»، وشواهد أخرى تنتمي إلى مجال الشعر العربي، ثم شواهد ثالثة تنتمي إلى مجال القرآن الكريم. وقد حشدها صاحب المقال لتلتف حول موضوع واحد هو «العطف على اسم (إن)». كانت دهشتي كبيرة عندما اكتشفت أن الشواهد المستعملة تلهم المتأمل بالقدرة على الخروج بها إلى دوائر أوسع.

معنى جمل التعدد الإعرابي:

يمكن إطلاق اسم جمل التعدد الإعرابي على هذا النوع من الوقائع اللغوية لتوضيح صعوبة التناول العلمي لها. كيف نفسر سلوكا معينا للوقائع اللغوية ونحن نعترف بانزلاقه وميوعته واستعصائه في الوقت ذاته؟ إن تناول مثل هذا الموضوع يرفع مستوى المراقبة إلى الحالة القصوى مع إعادة النظر في المستوى التمثيلي المرتبط بمفهوم الكفاية؛ لهذا يجب وضع الكلام الآتي تحت المجهر: لا ترتهن الكفاية فقط بتخصيص وصف ما يلاحظ من الظواهر اللغوية، بل أيضاً ما لا يمكن أن يلاحظ منها؛ ولحسن الحظ أن جمل التعدد الإعرابي قابلة للملاحظة، لكن لا يمكن بتاتاً أن تخضع لتفسير واحد.

الوقائع اللغوية:

النوع الأول:

1) إن زيداً ذاهب وعمراً.

2) قال رؤبة بن العجاج :

إن الربيعَ الجوْدَ والخريفا يَدَا أبِي العباس والصّيُوفَا.

النوع الثاني:

3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

4) زيد ذاهب وعمرو.

5) إن زيد ذاهب هو وعمرو.

6) إن زيدا أخوك وعمرو.

ويجري المثال (3) مجرى الشاهد (7).

7) قال جرير:

إن الخلافةَ والنبوةَ فيهمُ والمكرماتُ، وسادةٌ أطهارُ.

ويجري المثال (4) مجرى الشاهدين (8) و(9):

8) وقال الآخر:

فمن يك لم ينجب أبوه وأمه فإن لنا الأمَّ النجيبة والأبُ.

9) وقال الآخر:

وما قصَرتْ بي في التسامي خؤولةٌ ولكن عمي الطيبُ الأصل والخال

النوع الثالث:

10) إن زيداً وعمرو ذاهب.

ويجري المثال (10) مجرى الشواهد (11) (12) و(13) و(14):

11) قال بشر بن أبي خازم:

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة، ما بقينا، في شقاق.

12) وقال ضابئ البرجمي:

فمن يك أمسى بالمدينة رحلة فإني، وقيَّارٌ بها لغريب.

13) وقال رؤبة بن العجاج:

يا ليتني وأنتِ يا لميسُ ببلدة ليس بها أنيس.

14) وقال الآخر:

خليليَّ، هل طبٌّ؟ فإني وأنتما وإن لم تبوحا بالهوى دنفان.

النوع الرابع:

15) إن زيداً وعمراً ذاهب.

ويجري المثال (15) مجرى الشاهدين (16) و(17):

16) قال تعالى: (﴿**والله ورسوله أحق أن يرضوه**﴾ سورة التوبة آية 62).

17) قال الشاعر:

رماني بأمر كنت منه ووالدي بريئاً، ومن أجل الطَّوِيِّ رماني.

النوع الخامس:

18) إن زيدا وعمرو ذاهبان.

19) إنك وعمرو ذاهبان.

20) إن عندك زيداً.

ويجري المثال (18) مجرى الشواهد المكررة وهي (11) و(13) و(02):

11) قال بشر بن أبي خازم:

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة، ما بقينا في شقاق.

13) قال رؤبة بن العجاج:

يا ليتني وأنتِ يا لميسُ ببلدة ليس بها أنيس.

2) وقال أيضاً:

إن الربيعَ الجوْدَ والخريفا يَدَا أبِي العباس والصّيُوفَا.

المصفاة الإعرابية:

تطرح المقاربة الصرف صوتية القيد الوجيهي التالي : يتم تسويغ المركبات الاسمية والحدية والمعجمية في الصورة الصوتية فقط إذا كانت موسومة بإعراب معين. وقد صاغ (تشومسكي) المصفاة الإعرابية قائلاً:

21) * × م س إذا كان م س يملك محتوىً صوتياً ولا يحمل الإعراب (وتشير علامة * إلى اللحن)(4).

تركز الصياغة الواردة في (21) على لحن المركبات الاسمية ما لم يتم تسويغها إعرابياً؛ لهذا توجب البحث عن قيد آخر لتدعيم هذه المقاربة الصرف صوتية مما نتج عنه اقتراح ما يسمى بقيد المنظورية Visibilty condition.

يسمى هذا الاقتراح بالمقاربة المحورية للمصفاة الإعرابية؛ وستكون النتيجة أن الوسم الإعرابي للموضوعات يؤهلها لاستقبال الوسم المحوري. ويمكن صياغة قيد المنظورية فيما يلي:

22) يعد الموقع م منظوراً للوسم المحوري داخل سلسلة، إذا كانت السلسلة تضم موقعاً موسوماً إعرابياً.

ويفترض هذا القيد أن الإعراب والأدوار المحورية خصائص للسلسلة(5). ورغم تعدد الصياغات الإعرابية وفق تعدد النماذج

اللسانية، فإن الهدف هو تقديم تفسير وتأويل ملائمين لسلوك الوقائع اللغوية. وستكون الحصيلة النهائية أن النماذج اللسانية تتعرض للتغيير بينما تبقى الظواهر اللغوية مستعصية. وتشكل جمل التعدد الإعرابي شهادة قوية على صعوبة التناول اللساني لها.

كيف نثق في القيد الوجيهي أو قيد المنظورية أو مسألة الفحص... خصوصاً أن المستوى الصوتي يسوغ إعرابين مختلفين أو أكثر للتركيب نفسه؟ وبالعودة إلى الوقائع اللغوية، نتساءل: ما الفرق بين التركيبين (1) و(3) أو بين (10) و(15)؟... إلخ.

منطق النحاة في النظر إلى جمل التعدد الإعرابي:

أحس النحاة القدامى بهذا التداخل بين الجمل المرتبطة بـ «العطف على اسم (إن)»، فأقروا بتنوع الإعراب حتى يشمل مختلف الوقائع اللغوية. وإذا ما تتبعنا منطق القدماء في هذا الباب سنلاحظ ما يلي[5]:

الحالة الأولى : ويمثلها التركيب (1) الذي اعتمد النصب حسب ما جرت به العادة - المبرد -[6].

الحالة الثانية : ويمثلها التركيب (3) الذي اعتمد الرفع لأنه محمول على الابتداء - سيبويه[7]: أي اسم (إن) قبل دخول (إن) الابتداء. وقد يكون مبتدأ حذف خبره لوجود الطالب لذلك الإعراب (يسمى المحرز)[8] وجوز سيبويه العطف على الضمير المستتر في الخبر كما في التركيب (5). وإذا كان جامداً مثل التركيب (6) فلا يجوز العطف المستتر إلا على تأويل بعيد - جمع الزجاجي هذه الأوجه الثلاثة[9].

الحالة الثالثة: يمثل التركيب (10) العطف قبل مجيء الخبر. ويكون هذا على وجهين: الابتداء والخبر هو المذكور - سيبويه - أي حذف الخبر وذكر خبر (إن)[10].

الحالة الرابعة : يمثل التركيب (15) الإخبار عن الاثنين بلفظ الواحد. ويجوز حذف أحد الخبرين[11].

الحالة الخامسة: يمثل التركيب (18) هذه الحالة التي وسمها سيبويه[12] باللحن وأجازها ابن مالك[13]. وعلل الكسائي أن نصب (إن) ضعيف، فيجوز أن يعطف على اسمها بالرفع قبل مجيء الخبر، والخبر عندهم مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخول (إن). ووافقه الفراء[14] كما في التركيب (19) بشرط ألا يتبين الإعراب في اسم (إن) لأن المضمر لا يظهر فيه إعراب. لكن الزجاج[15] يذهب إلى أن عمل (إن) قوي، لأنها تعمل النصب والرفع ولأنها تتخطى الظروف كما في التركيب (20).

فهذه المعطيات تؤكد أن «العطف على اسم (إن)» يرسم حالات مختلفة للوسم الإعرابي. ونبين في الفقرة الموالية أن الشواهد الشعرية تزيد الأمر تعقيداً. فإذا كانت بعض الشواهد تطابق حالة من الحالات أعلاه، فإن الشواهد الأخرى تأبى إلا أن تجمع بين حالتين أو أكثر.

الشواهد الشعرية[16]:

أ. يندرج الشاهد الشعري (2) ضمن الحالة الأولى أعلاه. لقد عطفت (الصيوفا) على الاسم بعد مجيء الخبر (يدا أبي العباس) وفيه أيضا العطف بالنصب قبل مجيء الخبر، فعطف (الخريفا) على الاسم نحو التركيب (23):

23) إن زيداً وعمراً ذاهبان.

ب. أما الشاهد الشعري (7)، فهو من نمط التركيب (3) ضمن الحالة الثانية: أي، العطف بالرفع بعد مجيء الخبر، فعطف (المكرمات) بالرفع على اسم (إن) وهو (الخلافة) بعد الخبر وهو (فيهم). في حين، يوجد الشاهدان (8) و(9) في وضعية التركيب (4) نفسه ضمن الحالة الثانية نفسها. فقد عطف (الأب) بالرفع بعد مجيء الخبر.

ت. وإذا ما انتقلنا إلى الحالة الثالثة، فإن التركيب (10) يجري مجرى الشواهد الشعرية (11) و(12) و(13) و(14). ويتقاسم الشاهد (11) الحالة الثالثة والخامسة حيث (بغاة) خبر (أن)، وخبر (أنتم) محذوف. ويجوز أن يكون من العطف على الاسم بالرفع مع عدم اشتراط استكمال الخبر. ويدخل الشاهد (11) كذلك في الحالة الخامسة لأن (بغاة) يصلح خبرا لكل واحد منهما، ولهما جميعاً.

وإذا انتقلنا إلى الشاهد (12)، سنجده يعبر عن الحالة الثالثة. ولكن لا يكون (لغريب) إلا خبراً لـ (إن)، من أجل اللام، إلا أنها تدخل في خبر المبتدأ. ويروى العطف بالنصب (وقيارا) فيكون على الحالة الرابعة.

وإذا انتقلنا إلى الشاهد (13) سنجده يندرج ضمن الحالتين الثالثة والخامسة حيث إجازة العطف بالرفع قبل مجيء الخبر. وخرج (وأنت) مبتدأ وخبره تقديره (معي).

أما المثال (14) فيمثل الحالة الثالثة، وتصبح (دنفان) خبر (أنتما) من أجل التثنية.

ث. وينتمي المثال (17) إلى الحالة الرابعة، أي : إخبار الاثنين بلفظ الواحد. ومنه الشاهد (16) الذي هو شاهد قرآني. ويجوز أن يكون حذف أحد الخبرين.

ج. وتتضمن الحالة الخامسة الشواهد الشعرية (11) و(13) و(02). لقد سبق ذكر ضوابط هذه الشواهد.

أمام هذا التعاطي المتنوع للتراكيب التي تتلون في استعمالاتها، لا يسعنا إلا الإقرار بصعوبة الكشف عن الحقيقة؛ ورغم أن محاولات القدماء كانت تأويلية متواضعة، إلا أنها أحاطت بعموم خصائص هذه الجمل من منظور نحوي تقليدي. ويبقى أن ما ذكرناه سابقا لا يشكل

سوى النزر القليل؛ لكن: كيف تناولت الأنحاء الحديثة هذا المشكل؟ ثم كيف ابتعدت عنه في الوقت ذاته؟

التسويغ الإعرابي:

هل يمكن اعتبار إعراب الرفع في العربية إعراب تجرد؟ نستطيع بسهولة أن نبادر إلى القول إن المبتدأ، مثلا، يأخذ إعراب التجرد. وستكون النتيجة أن عدداً من المركبات الاسمية والوصفية، تحمل إعراباً غير معمول فيه لانتفاء عمل العامل البنيوي. ويمكن الرجوع إلى اقتراح (تشومسكي) (1981م) الذي اعتبر هذا الأمر إعراب «آخر لحظة».

وقد دفعه إلى هذه الخلاصة إنقاذ البنية من المصفاة الإعرابية.

لنتأمل التركيب (24) المشتق من التركيب (4) المكرر هنا :

4) زيد ذاهب وعمر.

24) زيد ذاهب.

يتلقى المبتدأ إعراب الرفع في التركيب (24). ويتلقى الإعراب من العمل البنيوي عندما يحضر هذا العمل في التركيب مثل حضوره في التركيب (25) المشتق من التركيب (3) المكرر هنا:

3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

25) إن زيداً ذاهب.

وهكذا لا يجوز أن يكون إعراب المبتدأ هنا إعراب تجرد. ويشرح لحن الواقعة اللغوية التالية هذا الأمر بتفصيل.

*26) إن زيد ذاهب(17).

وإذا نظرنا إلى التركيب (25) من زاوية أخرى، نلاحظ أن أبسط افتراض هو أن الرفع مسند إلى اسم الفاعل تجرداً. ويمكن تدعيم هذا بوجود عامل بنيوي يغير إعراب اسم الفاعل، كما في الجمل التالية:

27) أظن زيداً ذاهباً.

28) كان زيد ذاهباً[18].

يندرج التركيبان (27) و(28) ضمن مجموعة كبيرة من التراكيب التي تتصدرها الأفعال الناقصة أخوات «كان» وأفعال القلوب أخوات «ظن». وتكملها فضلات حملية ذات طبيعة مقولية متنوعة : مركبات وصفية واسمية وحرفية وفعلية؛ لكن التحاليل المدمجة يعترضها مشكل معرفة الكيفية التي تأخذ بموجبها الفضلة الحملية التابعة للمفعول إعراب النصب في أمثلة مثل (29):

29) حسبت زيداً ذاهباً.

يجب توسيع الإعراب الاستثنائي ليشمل أيضا الفضلة الاسمية. إن افتراض المخصص يقود إلى افتراض أن إعراب النصب بعد إسناده للمفعول «ينتشر» فيمتد إلى اسم الفاعل وتعارض افتراض الانتشار روائز منها التركيب (25) المكرر هنا في علاقته بالتركيب (30):

25) إن زيدا ذاهب.

*30) إن زيداً ذاهباً.

يسم حرف التوكيد «زيداً» بالنصب، إلا أن هذا الإعراب لا ينتشر في اسم الفاعل حيث اسم الفاعل مرفوع - وهو إعراب غير موسوم - ولا يُطرح الإشكال في الفرضية الرئيسة لأن المفاعيل والفضلات الحملية هي وظائف منصوبة. والمعطيات الإعرابية نفسها تمثل مشاكل مشابهة بالنسبة إلى فرضية الموضع[19] وترتبط المشاكل عموما بمبدأ التأويل التام:

31) كل عنصر من عناصر وجيهية الصورة الصوتية والصورة المنطقية يجب أن يكون له تأويل، أي أن يكون مسوغاً[20].

التناظر...:

عندما نغادر التصورات القديمة لجمل التعدد الإعرابي ونستدعي التحاليل اللسانية الحديثة، تتغير طريقة التناول. وإذا كانت التصورات القديمة تتناول هذه الجمل في شموليتها فإن التحاليل الحديثة تحاول قدر الإمكان تمييز الوقائع اللغوية وعزلها؛ لهذا، وفي أثناء الحديث عن التسويغ الإعرابي، تم توظيف تعبير «التركيب كذا المشتق من التركيب كذا المكرر هنا». ويعني ذلك أن التركيب الأول جزء من التركيب الثاني. وستكون الحصيلة أن الجمل انشطرت إلى شطرين يفصل بينهما العطف حيث استدعيت جمل بسيطة إذا تطلب المقام ذاك. يجب إذن استحضار بعض التحاليل الوظيفية للمساهمة في دراسة الجمل المركبة من زاوية التناظر بواسطة العطف. فالجملة المركبة في مجملها عبارة عن جملتين بسيطتين تم الإدماج بينهما. وإذا كان الشق الأول من الجملة المركبة تتحكم فيه مبادئ معينة، فإن الشق الثاني تحكمه ضرورة المبادئ نفسها في إطار ما يسمى قيد التناظر؛ لكن الجمل ذات التعدد الإعرابي (كما وردت في سليقة المتكلم العربي) تتفق مع هذا القيد من وجهة نظر معينة، وتخرقه من وجهة نظر أخرى.

وبالعودة إلى التحاليل التوليدية، نعثر على القيد التالي:

32) حيث يمكن تعدد القراءات في جملة، فإن قيد التناظر يحصر هذه الإمكانات في قراءة واحدة .

يعتبر هذا القيد مصفاة حقيقية وهامة من حيث النتائج المنشودة أملا في تحقيق قراءة واحدة[21]. ورغم ذلك، تصعب قراءة هذه الجمل قراءة واحدة مما يجعل من تعدد القراءات أمراً في غاية الصعوبة.

+ **قواعد العطف الوظيفية**[22]:

يكشف حرف العطف «الواو» عن التناظر بين الوظائف والعلامات الإعرابية؛ وهكذا تتوزع الجمل في مجموعتين كبيرتين: جمل لاحنة

وجمل سليمة. ويمكن استعراض القواعد التالية التي تسهم في معرفة التناظر الوظيفي.

القاعدة الأولى: يُشرك حرف العطف «الواو» المعطوف في حكم المعطوف عليه. والإشراك في الحكم معناه أن يتناظر المعطوف عليه والمعطوف من حيث الوظائف الدلالية والتركيبية وما ينتج عنها من علامات إعرابية.

القاعدة الثانية: يصح العطف بين المفردات إذا تناظرت من حيث الوظائف الدلالية والتركيبية ويمتنع إذا لم يتحقق هذا التناظر من حيث تلك الوظائف.

القاعدة الثالثة: يشرك حرف العطف «الواو» بين الموضوعات إذا تناظرت من حيث الوظائف الدلالية والتركيبية كما يشرك بين اللواحق إذا تناظرت من حيث الوظائف الدلالية.

القاعدة الرابعة: يصح العطف بين الجمل المتناظرة كما يصح العطف بين المفردات المتناظرة.

+ قيد التناظر والوقائع اللغوية:

تسمى الجمل فعلية لأنها تبدأ «بالفعل»، والفاعل يسمى: «عاملاً لفظياً» ويقابله في الجملة الاسمية «الابتداء» ويسمى : «عاملاً معنوياً». ويحتاج «العامل» اللفظي أو المعنوي إلى «معمولات» يشتغل بها وينظمها وتسمى هذه المعمولات حدوداً؛ وهكذا يعتبر الفاعل حداً، والمفعول حداً، والزمان حداً، والمكان حداً، والحال حداً، والنعت حداً،... وستكون النتيجة أن الوظيفية تميز بين الحدود الموضوعات والحدود اللواحق.

يمكن تأمل الأمثلة التالية أ((33) و*(34)) وب((35) و*(36)) وج(37) ود((38) و(39) و(40) و(41)) في ضوء المصطلحات أعلاه:

أ...33) أكل محمد وعلي الخبز.

*34) أكل محمد والشجرة الخبز.

ب..35) منح محمد أخاه وأخته منحة.

*36) منح محمد أخاه ولأخته منحة.

ج...37) زار محمد أخته، البارحة في المنزل، واليوم في المستشفى.

د.....38)قام وقعد محمد.

39) قام علي وقعد محمد.

40) علي يقرأ الكتاب ومحمد يتصفح الجريدة.

41) هل قام علي وهل قعد محمد؟

نلاحظ أن الجملتين أ ×(34) وب *(36) لاحنتان لانعدام الاشتراك في الوظائف الدلالية والتركيبية بين المعطوف. ويبدو أنه في أ *(34) يمتنع العطف بين «محمد» و«الشجرة» لأنهما موضوعان غير متناظرين من حيث الوظيفة الدلالية، حيث «محمد» منفذ دلالي و«الشجرة» غير ذلك. أما ب *(36) فيمتنع العطف بين «أخاه» و«أخته» لأن «أخاه» مفعول به و«أخته» مجرور بلام الجر؛ فهما، إذن، لا يشتركان في الوظيفة التركيبية نفسها. ويلاحظ أن المعطوف والمعطوف عليه قد اشتركا في الوظيفة التركيبية وهي «الفاعل» والدلالية وهي «المنفذ» في التركيب أ(33)، والمفعول والمستفيد في التركيب ب (35)، كما اشتركا في الوظائف الدلالية المتعلقة بالزمان: «البارحة واليوم» والمكان: «المنزل والمستشفى» في التركيب ج (37).

وإذا ما نظرنا إلى المجموعة (د) من زاوية الوظائف الدلالية والتركيبية، يتبين أنه تم عطف الفعل على الفعل في د (38) والجملة البسيطة على الجملة البسيطة في د (39) والجملة المركبة على الجملة المركبة في د (40) والجملة الخبرية على الجملة الخبرية في د (38) (39) (40) والجملة الطلبية على الجملة الطلبية في د (41).

هكذا نلاحظ أن التناظر هو المبدأ المتحكم في العطف؛ لهذا يظل التساؤل المطروح هو: لماذا تنفلت جمل التعدد الإعرابي من قيد التناظر الوظيفي؟ لماذا يتغير إعراب «عمرو» في التركيبين المكررين هنا (1) و(3)؟

1) إن زيداً ذاهب وعمراً.

3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

أو التركيبين (10) و(15).

10) إن زيداً وعمرو ذاهب.

15) إن زيداً وعمراً ذاهب.

الفحص الإعرابي التوليدي:

ما هي سمات المصدري في الجمل الإخبارية خصوصاً «إن»؟ إذن يمكن الرجوع إلى بعض التحاليل المقترحة سالفاً؛ لكن الجديد في هذه الفقرة هو تناول هذه السمات انطلاقا مما يوفره لنا البرنامج الأدنوي[23]. وتجدر الإشارة إلى أن السمات الإعرابية الاسمية والفعلية في البرنامج الأدنوي تملك السمة [– مؤول]، لأن الإعراب لا يسهم في التأويل في الصورة المنطقية؛ ولهذا يجب أن يُحذف ليتقاطع الاشتقاق. يُمحى الإعراب ويحذف عندما يتم فحصه (Erased and deleted).

وتبقى السمات المؤولة مبلوغة من التعداد إلى الصورة المنطقية في أثناء الحوسبة مثل السمة المقولية [– اسم]... إلخ.

إن السمات الإعرابية للاسم – عكس الفعل – سمات اختيارية غير ملازمة له. ولا شيء في المعجم يقول لنا إنه يجب أن يكون الاسم مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً. ويجب أن تفهم هذه الاختيارية في علاقتها بالتعداد والحوسبة. فالاسم يأخذ بشكل اعتباطي السمات الإعرابية في التعداد وتقوم مبادئ النحو في أثناء الحوسبة من التعداد

إلى الصورة المنطقية بتحديد إذا كانت هذه السمة رفعاً أو نصباً أو إعراباً آخر(24).

لنتأمل التركيب (1) المكرر هنا :

1) إن زيداً ذاهب وعمراً.

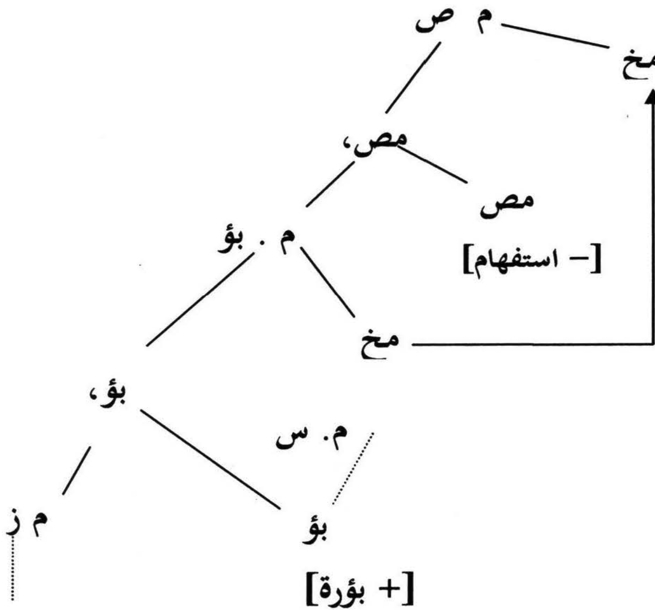
يلاحظ أن «إن» تصدرت تركيباً اسمياً ببؤرة منصوبة هي «زيد»(24) ويتضح أن المصدري «إن» يتوزع دائما في صدر التركيب فيتقدم جملا رئيسة. ويحمل سمة [+ نصب] الإعرابية ويفرغه في المركب الحدي البؤرة الذي يليه، كما يحمل السمة الدلالية [+تأكيد] التي تجعل الجملة الخبرية مؤكدة. وتقول التحاليل التوليدية(25): «وما يميز البؤرة التي تلي المصدريين «إن»و«أن» هو أنها تحمل سمة إعراب الرفع قبل أن تصعد إلى مخصص هذين المصدريين لفحص سمة إعراب النصب، ويجعل هذا البؤرة بسمتين إعرابيتين مختلفتين هما سمة [+رفع] قبل إدراج المصدريين وسمة [+ نصب] بعد إدراج المصدريين، وتطرح أمام اختلاف إعراب البؤرة عدة أسئلة منها : ما الذي يرفع المركب الاسمي البؤرة قبل ظهور المصدري؟ وكيف يصعد هذا المركب الحدي لفحص إعراب النصب؟ وما هي القيود المتحكمة في ذلك؟».

إن الاختلاف في الإعراب هو الذي دفع التحاليل التوليدية إلى رد الفعل التالي: «وهذا مناقض لمبدأ توحيد السلسلة، فمن شروط السلسلة أن يكون لها إعراب واحد ودور دلالي واحد، لذلك لا يمكن اعتبار المركب الحدي الذي يظهر بعد المصدريين فاعلاً منقولاً وإنما بؤرة بشكل مطابق لفرضية قاعدية البؤرة»(26).

تفترض التحاليل التوليدية وجود إسقاط وظيفي (Periphirical) توسيعا لمقولة المصدري أو انفلاتاً عن هذه المقولة. إن إسقاط البؤرة بتوسط مقولة المصدري ومقولة الصرفة برأس يحمل سمة (+ بؤرة)

التي تحتاج إلى أن تفحص في أثناء الاشتقاق مخصص بالسمة نفسها، ويمكن تمثيل إسقاط البؤرة وفق نظرية «سَ» في التشجير (42):

(42



وتقدم هذه التحاليل التفسير التالي: «وما بقي عالقا هو تفسير ازدواجية الإعراب الذي يميز البؤرة عموماً؟ فهي مرفوعة في غياب مصدري ظاهر محقق صواتياً، ومنصوبة بمصدر محقق صواتيا. ونفترض لتفسير هذه الازدواجية أن إعراب الرفع مرتبط بموقع إدراج البؤرة وملازم للأسماء بصفة عامة، أما إعراب النصب فناتج عن صعود البؤرة إلى مخصص المصدري لفحصه»[27].

ومهما تعددت التحاليل التوليدية، فإنها اهتمت بشق واحد من التراكيب التي يتصدرها المصدري، لكنها لم تهتم بما يمكن تسميته بالعطف المختلف كما في تراكيب التعدد الإعرابي.

تركيـــب:

يمكن القول، بالعودة إلى الأدبيات الوظيفية، إن التركيب كلما كان بسيطا إلا وسهل أمر وصف عناصره وتفسيرها؛ غير أن التراكيب المدمجة تطرح صعوبات إضافية لأن الامتداد يعوق في بعض الأحيان عمليات الملاحظة والوصف والتفسير.

وتحدد الأدبيات الوظيفية الجمل المدمجة بواسطة العطف في الوصف التالي:

43) ج 1 U ج 2 U ...... ج ن.

ويشير الرمز (ج 1) إلى الجملة البسيطة الأولى، والرمز (ج 2) إلى الجملة البسيطة الثانية، والرمز (U) إلى علاقة الربط والعطف بينهما، وهكذا.

إن أقل ما يستفاد من توالي الجمل البسيطة وعطف بعضها على بعض هو تجزيء الجملة المركبة إلى أقسام متساوية علميا تجنبا للحن. لقد قدمت التحاليل الوظيفية والتوليدية حلولا للجمل الرئيسة التي يتصدرها المصدري؛ لكن إذا ما عطفت هذه الجمل على غيرها وتحطم التساوي العلمي، انعدم التناظر. أما جمل التعدد الإعرابي، فبإمكانها تحطيم التناظر والتساوي العلمي دون أن تكون لاحنة: إنها تحتفظ بالانسجام في استعمالات معينة وتخرقه في استعمالات أخرى. ورغم ذلك يمكن رصد صعوبة عمليات الملاحظة والوصف والتفسير في التحليل. وتبقى الأسئلة المطروحة:

- ما الفرق بين التركيبين (10) و(15)؟
- عندما نتأمل التركيب (3):

3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

أو التركيب (10) :

10) إن زيداً وعمرو ذاهب.

لماذا رُفع «عمرو»؟ وأي تحليل يستطيع تسويغ إعراب النصب والرفع دفعة واحدة بين المتعاطفين؟

شواهد إضافية:

44) قال تعالى: **﴿وآذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾** (التوبة/ الآية 3).

45) قال تعالى: **﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾** (الأحزاب/ الآية 56).

46) قال تعالى: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾** (المائدة/ الآية : 69).

تُظهر الآية الأولى كسر التناظر العلمي بين جملتين من خلال خرق بنية العطف:

47) ج 1 U ج 2.

ويعني التناظر العلمي أن ما يوجد قبل U يجب أن نجد له نظيراً بعد U. ويزداد الوضع تعقيداً عند تأمل الواو: هل هي للعطف؟ فالدليل على أن جملة «ورسوله» في (التوبة/ الآية 3) مرتبطة بالجملة الأولى قبل الواو، هو وجود ضمير يعود على سابق حيث لا يمكن أن نضمر إلا العناصر المعروفة سلفاً (لا يمكن أن نُضمر مكونا لا نعرفه). وستكون النتيجة أن الهاء في رسوله هي ما يجعل الجملة الثانية مرتبطة بالأولى، أي أن الضمير في الجملة الثانية يعود على الله في الجملة الأولى. وحين نضيف الواو إلى ما تقدم، فإن الجملة الثانية ترتبط بالأولى بواسطة العطف.

غير أن التساؤل الذي يفرض نفسه هو: لماذا نُصبت لفظة «الله» ورُفعت لفظة «رسول»؟ إن الربط بين الجملتين ضعيف لا يرقى إلى مستوى التناظر العلمي لأن المكان الذي تحتله الواو من الناحية التركيبية هو مكان للفصل بين مجال عاملي وآخر، ومن مميزات هذا الفصل المجالي:

- أن العلاقة الإسنادية في الجملة الأولى هي علاقة تجمع بين اسم إن وخبرها.
- أن العلاقة الإسنادية في الجملة الثانية هي علاقة تجمع بين المبتدأ وخبره.

وسيكون التقدير في الجملة الثانية هو (ورسولُه كذلك) أو (ورسولُه بريء من المشركين).

إن حدود المجال قد يتجاوز المسند والمسند إليه بواسطة امتداد الجملة، فكما نقول:

48) صرمت بثينة الحبل.

نقول بواسطة الامتداد الذي يشترط الفهم وحضور المعنى:

49) صرمت بثينة حبل الحب مكرهة بوادي البغيض قبيل غروب الشمس.

انتهى المجال في (48) عند حدود انتهاء المفعول، وانتهى المجال في (49) عند حدود انتهاء الامتداد في نهاية الشمس، ستكون النتيجة أن المجال يهتم بالنقطة التي ينتهي عندها العمل ليبدأ مجالٌ آخر وعمل آخر؛ لكن الامتداد يُصبح مهما في حال أن مجالاً فرعياً يشكل جزءا من مجال أوسع منه كأن يظهر مجال عامل ومعمول داخل مجال عامل ومعمول آخر في مثل:

50) زيد قام.

فالخبر الفعلي يشكل مجالا داخل مجال.

إن جملة (﴿... أن الله بريء من المشركين...﴾) هي مجال رئيس تحده الواو ليبدأ مجال رئيس هو الجملة الثانية (ورسوله) لأن هذه الأخيرة ليست امتداداً للجملة الأولى؛ وهذا ما يبين بداية مجال آخر يشرح خرق التناظر:

- من الناحية التركيبية: تدمج جملة كبيرة بين جملتين صغيرتين.
- من الناحية العاملية: تخلق كل جملة في الآية مجالاً خاصاً بها.
- من الناحية الفزيائية: لا تشكل الجملة الثانية امتداداً للجملة الأولى، ولا يتحكم فيها مجال عاملي واحد.

خاتمة المجال:

إن المجال هو إجراء تركيبي يهدف إلى تقسيم الجمل المركبة إلى أخرى بسيطة قصد فهم لا تناظر الإعراب بينها. وقد يكون المجال إجراء مهما لفهم أوجه الإعراب المختلفة في التركيب الواحد، خصوصا التراكيب التي تعتمد على استرجاع المحذوف قصد تبرير الرفع أو النصب أو غيرهما؛ ولهذا يعتبر التركيب مجالا لأن مكوناته تحمل إعراباً منسجماً، وعند تغيير إعراب مكون من هذه المكونات والاحتفاظ بالانسجام نفسه فإننا ننتقل إلى مجال آخر؛ وهكذا يمكن فتح مفهوم المجال ليشمل قضايا لغوية متعددة ويقدم حلولا تفسيرية لما يحدث داخل التركيب.

الهوامش

(1) لقد انتبه سيبويه إلى هذا المشكل عندما أكد أن الأفعال لا ترتفع بالابتداء.

(2) للأمانة العلمية، استفدنا في هذا الطرح من أفكار محمد شكري العراقي الحسيني. ورغم أنه تحدث عن البعد العاملي للابتداء والبعد التكلمي، إلا أننا اكتفينا هنا بالبعد الأول.

(3) انظر: مفهوم الابتداء عند سيبويه، محمد شكري العراقي الحسيني، مجلة، التواصل اللساني، المجلد الرابع، العدد الثاني، سبتمبر 1992. والقولة مأخوذة من الصفحة 58.

(4) مجلة «جذور»، السنة التاسعة، العدد 22، دسمبر 2005، ص. 337 وما بعدها.

(5) تشومسكي 1981، ص 49.

Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures is a book by American linguist Noam Chomsky, published in 1981.

(Chomsky, N. (1981) Lectures on Government and Binding, Dordrecht: Foris.)

(6) تركيب اللغة العربية، محمد الرحالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2003.

أظهرت القيود فشلها النظري خصوصا قيد المنظورية (الرحالي 2003): لم يعد مبدأ المصفاة الإعرابية قيدا صرفيا على سلامة المركبات الحدية في الصورة الصوتية، بل أصبح مرتبطا ببنية الموضوعات باعتباره قيد سلامة على تأويل الموضوعات في الصورة المنطقية. والربط بين الإعراب والأدوار الدلالية كما هو مقترح في (22)، اعتباطي، فأي إعراب يمكنه أن يأخذ أي دور دلالي والعكس صحيح (ص36). ولا شيء يستوجب بالضرورة هذا الربط بين الأدوار الدلالية والإعراب في البرنامج الأدنوي لأن المشكل أكبر. إن الأدوار الدلالية معلومات مؤولة في مستوى الصورة المنطقية، في حين أن الإعراب غير مؤول في هذا المستوى. والمشكل النظري الآخر الذي تطرحه صياغة قيد المنظورية المقدمة في (22) في إطار البرنامج الأدنوي هو أن الإعراب أصبح سمة مستقلة عن الأدوار الدلالية. فلم يعد يسند الإعراب إلى الأسماء في التركيب، بل أصبح سمة صرفية يأخذها الاسم أثناء تكوين التعداد (ص 37).

ويقوم قيد المنظورية على أن الوسم الإعرابي والوسم المحوري يتم في نفس السلسلة، غير أن البرنامج الأدنوي يقوم على التمييز بين الوسم المحوري وفحص الإعراب. فبحكم أن الإعراب سمة صرفية، فإنه يُفحص في سلسلة غير عبثية، وبحكم أن الأدوار الدلالية ليست سمات، فإنها لا تُسند في سلسلة، ولذلك لا تخضع للفحص. فالوسم المحوري وفحص الإعراب إجراءان مختلفان ومنفصلان.

فهذه القضايا تظهر أن المقاربة المحورية للمصفاة الإعرابية المقدمة في إطار قيد المنظورية في (22) مقاربة غير ملائمة في إطار البرنامج الأدنوي (ص 37).

(7) محمد خليل الزروق، مقالة: العطف على اسم (إن)، مجلة «جذور»، مرجع مذكور.

(8) المقتضب، المبرد محمد بن يزيد – 285هـ، تح، محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1385هـ، 111/4.

(9) الكتاب، سيبويه عمرو بن عثمان – 180هـ، تح، عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1385هـ/ 1966م، 144/2.

(10) مغني اللبيب، ابن هشام عبد الله بن يوسف – 761هـ، تح، مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، 1972م، ص : 617.

(11) الإيضاح في شرح المفصل، ابن الحاجب عثمان بن عمر – 646هـ، تح، موسى العليلي، وزارة الأوقاف، بغداد 1402هـ / 1982م / 179.

(12) الجمل، الزجاجي عبدالرحمن بن إسحاق – 337هـ، تح، علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، – 1404هـ – / 1984م، ص: 54.

(13) أمالي ابن الشجري هبة الله بن علي – 452هـ، تح، محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1423هـ / 1992م، 177/3.

(14) شرح الجمل، ابن خروف علي بن محمد – 609هـ، تح، سلوى محمد عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1419هـ، 458/1. وأنظر: شرح الجمل، ابن عصفور، علي بن مؤمن – 669هـ، تح، صاحب أبي جناح، بغداد 1400هـ / 1980م، 1/452-466.

(15) سيبويه، الكتاب، مرجع مذكور، 155/2.

(16) شرح التسهيل، ابن مالك محمد بن عبد الله 672هـ، تح، عبدالرحمن السيد ومحمد المختون، دار هجر، القاهرة. 1400هـ/ 1990م، 52/2.

(17) معاني القرآن، الفراء يحيى بن زياد– 207هـ، تح، جماعة، ونشر دور آخرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م، 310/1.

(18) معاني القرآن، الزجاج إبراهيم بن السري — 311هـ، تح، عبدالجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ / 1988م، 192/2.

(19) محمد خليل الزروق، العطف على اسم (إن)، مجلة «جذور» مرجع مذكور.

(20) البناء الموازي، الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، (الكتاب الأول)، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 1990. ينظر عبدالقادر الفاسي الفهري إلى هذه القضية (البناء الموازي 1990) في الصفحة 68 وقد تحدث قبل ذلك في الصفحات 65 و66 و67 عن دور الزمن والتطابق في تشكيل تراكيب من مثل (23). وبما أن الجانب الإعرابي هو الذي يهمنا، فقد تغاضينا عن هذه القضايا.

(21) إذا ربطنا التركيب (24) والتركيب (27)، نلاحظ ما يلي : يقول الفهري – المرجع نفسه ص. ص. 72-73: فكما بينا آنفا، فإن «زيد» يمكن أن يكون قد تلقى إعراب التجرد، نظرا لما قلناه من خصائص المبتدأ الإعرابية. أما إعراب اسم الفاعل، فقد يكون أيضاً بالتجرد. وهناك سببان يدعوان إلى مثل هذا التمثل. فالصرفة المجردة، إذا كانت تتلقى إعراباً، فإنها تتلقى دون شك إعراباً بنيوياً. وهذا الإعراب يرثه مخصص التطابق، ولا يمكن أن يتسرب إلى رأس تط.

ثم إنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن إعراب الرفع يمكن أن يكون محورياً. وعليه، فقد يكون الإعرابان في (24) إعرابي تجرد، وإن كانت الجملة الاسمية لها بنية وظيفية تامة. وبالمقابل، فإن جملا مثل (27) تمثل جملاً «اسمية» تسند الصرفة فيها إعراباً للفاعل. فإذ افترضنا أن التطابق الجملي يسند إعراباً عاملياً، فإن «زيد» في (27) يتلقى إعراباً بنيوياً.

(22) اللسانيات واللغة العربية، الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، (الكتاب الأول)، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء 1985: ط 2000.

(23) اللسانيات واللغة العربية، الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، (الكتاب الثاني)، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء 1985: ط 2000.

يمكن الرجوع إلى الفهري في الكتاب الأول لمعرفة علاقة الجمل الابتدائية بالجمل ذات الرابطة في الصفحة 135. ويمكن الرجوع كذلك إلى الفهري في الكتاب الثاني لمعرفة إعراب الانتشار في الصفحات 39 و64 و65.

(24) يذهب الرحالي – 2003 – إلى ما يلي: يعد إعراب الرفع في اللغة العربية إعراب تجرد، كما بين ذلك الفاسي الفهري – 1990 – ويعد الإعراب الذي يحمله المبتدأ في (24) إعراب تجرد رغم أن الجملة الاسمية تملك بنية وظيفية تتضمن إسقاطاً للزمن.

24) زيد ذاهب.

ويتميز هذا الإعراب بكونه يزول بدخول العوامل البنيوية كما في (25) الذي يأخذ فيها المبتدأ إعراب النصب بواسطة إن:

25) إن زيدا داهب.

و27) أظن زيدا ذاهبا.

ويذهب الفاسي الفهري (1990) إلى أن إعراب الخبر في (24) و(25) إعراب تجرد كذلك. ويعتبر بالمقابل أن النصب الذي يحمله اسم الفاعل في (27) إعراباً محورياً، وهو إعراب نجده مع "ليس" كذلك في:

(25) ليس زيد ذاهباً. ص 42.

(26) الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، الكتاب الثاني، مرجع مذكور، ص 124.

(27) للاطلاع على قيد التناظر الوظيفي، يُرجى مراجعة الكتب التالية :

(28) الجملة المركبة في اللغة العربية، أحمد المتوكل، الطبعة الأولى، عكاظ، الرباط 1988. - انظر بالخصوص: الفصل الثاني، الحمول غير المدمجة.

(29) قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، أحمد المتوكل، دار الأمان، مطبعة ومكتبة الأمنية، الرباط. - انظر بالخصوص فصل: الوظائف - .

(30) دراسات في نحو اللغة الوظيفي، أحمد المتوكل، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 1986.

- انظر الجزء الثالث/ الفصل الثاني: العطف في اللغة العربية.

(31) تركيب اللغة العربية، محمد الرحالي، مرجع مذكور.

يقول (الرحالي 2003) : لقد أصبحت السمات في البرنامج الأدنوي تحتل مكانا هاما في بنية النحو وفي العمليات التركيبية. فهذا البرنامج يستند إلى اقتراح مفاده أن النحو الكلي يقدم شيئين : مجموعة (set) من السمات (أو الخصائص اللغوية) والعمليات التي تنطبق على هذه السمات لتوليد العبارات اللغوية. فمهمة النحو أو النسق الحاسوبي هي تحويل السمات اللغوية إلى عبارات لغوية. وتخزن هذه السمات في المعجم في مداخل معجمية. وتدخل السمات الإعرابية ضمن السمات الصورية (features formal) المخصصة للمدخل المعجمي. (ص : 24).

وتتميز نظرية الإعراب في البرنامج الأدنوي من مثيلتها في نظرية المبادئ والوسائط بخاصيتين: الاستغناء عن مفهوم الإسناد الإعرابي وتعويضه بمفهوم الفحص الإعرابي (Checking Case)، والاستغناء كلياً عن مفهوم العمل في أي علاقة إعرابية. والانتقال من مفهوم الإسناد إلى مفهوم الفحص ليس انتقالا اصطلاحياً، بل هو انتقال تصوري يتمثل في أن الأسماء لم تعد تدخل التركيب خالية من الإعراب الذي يسند إليها في الموقع التركيبي الملائم وفقاً لمبادئ النحو.

لقد أدى الاستغناء عن العمل في الوسم الإعرابي إلى اعتبار الإعراب البنوي مسوغاً بواسطة العلاقة الشجرية تطابق مخصص - رأس (Spec – Head Agreement). وينبغي أن تتحقق هذه العلاقات بشكل موحد في جميع اللغات في الصورة المنطقية. والمركبات الحدية التي تصل مستوى الصورة المنطقية بسمة إعرابية غير مسوغة تعد موضوعاً تركيبياً سيئ التكوين، وينتج عن ذلك سقوط الاشتقاق (ص ص: 29-30).

(32) المرجع نفسه (الرحالي (2003)) ص. ص : 24-25.

(33) المقولات الوظيفية في الجملة العربية، الحسن السعيدي، منشورات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس - فاس، رسائل وأطروحات، رقم 10. الطبعة الأولى، فاس 2005، ص : 316.

(34) المرجع نفسه، ص: 317.

(35) المرجع نفسه، ص: 318.

(36) المرجع نفسه، ص: 319.

(37) المرجع نفسه، ص: 325.

(38) حللنا فيما سبق تراكيب تنتمي إلى الجمل المدمجة بواسطة العطف، ولاحظنا كيف أن الجملة البسيطة متى ظهر فيها خلل دلالي أو تركيبي في علاقتها بجملة بسيطة أخرى تصبح لاحنة.

جدل التداول والتخييل في خطاب البلاغة العربية

مسعود بودوخة(*)

توطئــة:

لا شك أن الدرس البلاغي درس متعدّدالمداخل، متنوّع الأوجه، وهو أمر لا تنفرد به البلاغة العربية، بل هو سمة ميّزت عامة الدرس البلاغيّ القديم عند العرب والغرب على السواء، ومن دلائل ذلك أن أكثر من باحث غربي رأى أن البلاغة القديمة قريبة من مجال اهتمامه؛ فـ «تودوروف» و«ديكرو» ربطاها بالأسلوبية، و«بيرلمان» جذبها صوب الحجاج، و«فان ديك» نحا بها منحى نصيا، و«جان كوهن» نظر من خلالها إلى الشعرية[1].

وسبب هذا «التنازع» أن البلاغة ملتقى كثير من الفنون التي أسهمت في إرساء دعائمها، واستفادت - في الوقت ذاته - من الآفاق التي مافتئ سؤال البلاغة يرتادها باستمرار .

ونتج عن هذا التداخل في البلاغة العربية أن امتزجت فيها الغاية الفنّية التخييلية بالغاية التواصلية التداولية، حتىّ إنّ هذين الجانبين

(*) جامعة سطيف ـ الجزائر.

كثيراً ما كانا مثار جدل والتباس، سواء بين البلاغيين القدماء، أو بين الباحثين المحدثين في تناولهم لمسار الدرس البلاغيّ القديم، ويمكننا تلمّس مظاهر هذا الجدل والالتباس بين جانبي التداول والتخييل في أربعة مجالات هامّة:

- في مصطلح البلاغة وحدّها.
- في مفهوم النظم.
- في البيان والصور الفنية.
- في المفاضلة بين الشعر والنثر.

في مصطلح البلاغة ومفهوم البليغ:

يتجلى أثر الالتباس بين التخييل والتداول في مصطلح البلاغة نفسه عند القدماء، حيث كان هذا المصطلح يستخدم بمعان ومفاهيم متعدّدة، تتّبع المسدّي، ملامحها عند الجاحظ، فتوصّل إلى أنَّ لها ستّة من الاستعمالات العامّة:

1) استعمال لسانيّ عامّ؛ مفاده مجرّد الحدث اللّغوي.
2) استعمال فيزيولوجي فكريّ؛ يتمثّل في الانسجام الزمني بين الدوالّ والمدلولات.
3) استعمال منطقيّ لسانيّ؛ يهدف إلى الإقناع.
4) استعمال لغويّ نفسيّ؛ هدفه التأثير.
5) استعمال أسلوبيّ؛ يدور حول تضمن الكلام لخصائص تمييزيّة يتحوّل بها من مجرّد إبلاغ رسالة لسانيّة إلى مادّة من الخلق الفنيّ.
6) استعمال لا لسانيّ؛ يتمثّل في تنويع الأداء كالسكوت والإشارة وغيرهما[2].

وإذا سلّمنا بتعدد دلالات مصطلح البلاغة عند الجاحظ فإن الجانب التداولي الحجاجي - كما هو واضح - كان أحد محاور تلك

الدلالات، وهو الاستعمال اللساني الهادف إلى الإقناع، فإذا كان الخطاب التداولي الإقناعي هو أحد وجهي البلاغة، فإن التخييل هو وجهها الثاني، «فالبلاغة تضم في جانب منها كل الخطابات التخييلية من شعر وسرد وغيرهما، كما تضم في جانبها الثاني كل مكونات الخطاب التداولي... فبلاغة الخطاب الإقناعي تقابل بلاغة الخطاب التخييلي وتتداخل معها»(3).

ويمكننا أن نلحظ تداخل البعد الحجاجي مع استعمالات أخرى، لا سيما الاستعمال اللغوي النفسي الهادف إلى التأثير، والاستعمال الأسلوبي الذي يدور حول ما يتضمنه الكلام من خصائص يتحول بها من مجرد إبلاغ رسالة لسانية إلى مادّة فنّيّة.

أما محمّد العمري فقد أجمل هذه الدلالات في ثلاثة محاور أساسية:

- المحور الإخباريّ المعرفيّ التعليميّ؛ أي إظهار الأمر على وجه الإخبار قصد الإفهام.
- والمحور التأثيري؛ بتقديم الأمر على وجه الاستمالة وجلب القلوب.
- والمحور الحجاجيّ؛ وهي إظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار.

فالمحور الإخباري والحجاجي أقرب إلى الجانب التداولي، أما المحور التأثيري فهو أقرب إلى التخييل.

ولم يكن البليغ أقلّ جدلاً وتعدّداً من مصطلح البلاغة ذاته، فالبلاغيون - وهم يحددون مفهوم البليغ - كان يتنازعهم التخييل والتداول فيقع بينهم من الجدل والمناظرة بقدر ما بين الجانبين من تماسّ والتباس.

من ذلك ما نقله الجاحظ عن العتّابي في تحديد البليغ من أنّ: « كل من أفهمك حاجته فهو بليغ »(4)، وكأن الأصل في ذلك هو القدرة على

الإبلاغ وإيصال الدلالة فحسب، ولكنّ الجاحظ يعقّب على قول العتّابي مفسّرا قصده ومؤولا معنى كلامه بقوله: «...وإنما عنى العتّابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»(5)، فبينما يركز العتّابي على الجانب التداولي، يأتي تفسير الجاحظ ليسحب المصطلح نحو قطب الفن والتخييل، وكأنه يريد أن ينبه إلى أن أمر تبليغ الدلالة ليس مطلقاً أو ممكناً أو مقبولاً في مجال البلاغة كيفما اتفق، ولكن له طرائق يجب أن تتفق مع سنن العرب الفصحاء ومجاري كلامهم.

والقيد الذي ذكره الجاحظ هنا للكلام البليغ نجده عند أبي هلال العسكري تقييدا بالحسن، عند تعقيبه على كلام العتّابي السابق، حيث يقول: «وقال العتّابي: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، وإنما عنى: إن أفهمك حاجته بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيّرة فهو بليغ»(6)، وبذلك يشير العسكري إلى الجانب الفني التخييلي، وأنه لا يمكن فصله عن الجانب التداولي في حد البلاغة العربية، واتساقاً مع هذا المفهوم عرّف العسكري البلاغة بأنها «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»(7)، فجمع في تعريفه بين الجانب التواصلي التداولي والجانب الفني التخييلي، ذلك أن الكلام «إذا كانت عبارته رثّة، ومعرضه خلق، لم يسمّ بليغاً، وإن كان مفهوم المعنى مكشوف المغزى»(8).

ويمكن القول إن مصطلح البلاغة ومفهومها ظل يتجاذبهما جانبان أساسيان هما جانب التواصل والإبلاغ، وجانب الفن والجمال؛ الدلالة والإبلاغ بما يعنيانه من دقة ومباشرة ووضوح وإقناع، والفن والجمال بما يفرضانه من غموض وتخييل وإمتاع.

وإذا كان الإلحاح على تسامي البلاغة عن عملية الإبلاغ المجرد النمطي قد أبرز البعد الفني التخييلي في عمل البلاغيين في مقاربتهم

لخطاب البلاغة، فإن البعد التداولي يتجلّى في معالجتهم للحجاج البلاغي باعتباره من أهم المباحث التداولية إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

وأول مظاهر المنحى التداولي للبلاغة العربية نزوعها إلى الوضوح ونفرتها من التعقيد والغموض، واجتناب كل ما يمكن أن يعوق اتصال المخاطب بالنص، أو يحجبه عن فهمه، أو يؤخر هذا المَهمّة[9].

ومن ظواهر البعد التداولي للبلاغة ما نجده في ثنايا تعريفاتها من إشارة إلى جانب الحجة والإقناع، أو الغلبة والإفحام، فابن المقفع يجعل الاحتجاج وجها من أوجه البلاغة وحالة من حالاتها، حين سئل ما البلاغة؟ فقال: «البلاغة اسمٌ جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوهٍ كثيرة، فمنها ما يكون في السُّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سَجعًا وخُطباً، ومنها ما يكون رسائل»[10].

وخالد بن صفوان يجعل الحجّة ركنا في تعريفه للبلاغة، فقد جاء في كتاب العمدة : «... وقيل لخالد بن صفوان: ما البلاغة؟ قال: إصابة المعنى، والقصد إلى الحجة»[11]، فالحجة هنا وسيلة من وسائل الحجاج وآلية من آلياته.

ويمكن القول إن البعد التداولي كان أكثر حضوراً في أعمال البلاغيين وتحليلاتهم، لابساً لبوس الوضوح تارة، وثياب الحجاج والإقناع تارة أخرى، وثوب مراعاة المقام والمخاطبين تارات كثيرة.

ومما يلحق بجدل التداول والتخييل في مفهوم البلاغة اختلافهم حول حدها الأدنى؛ هل هو من البلاغة أم ليس منها؛ «فالسكّاكي في تعريفه لطرفي البلاغة يجعلها تنتهي عند أدنى مرتبة يتحقق فيها أقل

ما يمكن من الفهم والإفهام، (أو التواصل) ... وهو القدر الذي إذا أنقص منه شيء التحق ذلك الكلام بأصوات الحيوانات ...»[12]، وهذا يتعارض مع ما ذهب إليه بلاغيون آخرون، جعلوا البلاغة فوق درجة الإفهام، ولو كان جيّداً.

وأورد العلويّ هذه المسألة في كتابه «الطراز» فقال: «... أمّا الطرف الأسفل فهل يعدّ من البلاغة أم لا؟ فيه تردّد، والحقّ أنّه معدود فيها... لأنّ ما كان طرفا للشيء فهو منه»[13]، ولكنّ العلويّ يورد بعد ذلك رأي المخالفين فينقل عن ابن الخطيب رأيه في أنّ الطرف الأسفل ليس من البلاغة في شيء، ولا يكون معدوداً منها، «لأن منزلة البلاغة أعلى وأشرف من أن يقال إنّه ليس بين هذا الكلام وبين خروجه عن حدّ البلاغة إلا أن ينقص منه شيء»[14]، وهذا امتداد لجدل الالتباس بين الجانب التواصلي التداولي والجانب الفنّيّ التخييلي.

وهكذا فإن مصطلح البلاغة ومفهوم البليغ كانا محلاً لجدل التداول والتخييل، وقد ظهرت بعض ملامح ذلك الجدل من خلال احتمال مصطلح البلاغة لدلالات شتى تراوحت بين قطبي التداول والتخييل، وسعة مجال مفهومها الذي يبدأ من أدنى مرتبة تضمن التواصل والإفهام، ولا ينتهي عند مرتبة التخييل والمجاز، حتى يجاوزهما إلى حد الإعجاز.

في مفهوم النظم:

من بين أشهر المفاهيم البلاغية التي نالت حظا من جدل التداول والتخييل مفهوم النظم عند عبدالقاهر، فتحليلاته التي امتزج فيها البحث عن الأسرار الفنّيّة للتراكيب، بالحرص على بيان الفروق المعنوية الدقيقة بين التعبيرات المختلفة، وربْطه كلّ ذلك بالنحو وقوانينه أثارت جدلاً لدى المحدثين حول مدى قدرة مفهوم النظم

على استيعاب الجوانب الفنّيّة للأسلوب؛ فبعضهم أحسّ أنّ إلحاح عبد القاهر الشديد على ربط النظم بقوانين النحوومعانيه، ينطوي على إخلال بالجوانب الفنّيّة والقيم الجمالية الأخرى في التعبير، كتامر سلّوم، الذي رأى أنّ القول بأن «النظم هو توخّي معاني النحو» مشوب بشيء من القصور، وأنه ينبغي أن يواجه بحذر شديد[15].

وذهب مصطفى ناصف، إلى أن كتاب: دلائل الإعجاز، يدورحول فكرة التوضيح وتحقيق المعنى. وقال حسن طبل: «إن نظرية النظم لم تكن خالصة للمستوى الفنّيّ من اللغة لدى عبدالقاهر، وإنّ نظرة عبد القاهر في الفروق بين الأساليب المختلفة لم تكد تتجاوز نطاق النظر النحوي البحت، وأن غايته من تحديدها لم تكن سوى تحقيق مستوى الصحة النحوية»[16].

وفي مقابل هذه الآراء، وجدنا من الباحثين مَن رأى أن مفهوم النظم يتناول القيم الفنّيّة (التخييلِية) التي تحفل بها لغة الأدب والإبداع، وأنّ النحو الذي يتحدّث عنه الجرجاني وينيط به الأسلوب الفنّيّ، ليس هو النحو الذي يهتمّ بصحّة التّراكيب وسلامتها (فيكتفي بالتداول)، بل هو نحو خاص أو «نحوية خاصّة» – بتعبير مصطفى السعدني -يمارسها الجرجاني في نقده وتحليله، يبتدئ دورها بعد أن ينتهي دور علم النحوومهمّته في بناء الخطاب الأدبيّ[17].

وعلى هذا لا يبقى النحو موضوعاً يحفل به المشتغلون بالمثل اللغويّة، الذين يرون إقامة الحدود بين الصواب والخطأ، بل هو مشغلة الفنّانين والشعراء، حيث يغدو النحو زخارف للّغة كزخارف الفنون الجميلة[18].

فالنظم عند عبد القاهر – بحسب هذه الرؤية – لا يمكن أن يكون مقصوراً على النوع الذي تنتهي حدوده وآفاقه عند مستوى التواصل النمطي، والصحة والصواب النحوي، بل هو نحو فوق ذلك.

وتحدث بعض الباحثين عن نوعين من النحو: أحدهما نظم نمطي مجرد (تداولي)، تستقيم به التراكيب استقامة نحوية تتأدى بها المقاصد والأغراض ولا يتصور فيه نقص ولا زيادة، وثانيهما نظم فني (تخييلي) تسمو دلالته إلى مستوى المزية والفضيلة، وهو إضافة تضاف إلى مستوى الصحة النحوية[19].

بل إن أحمد درويش، ذهب أبعد من هذا حين عدّ النظم كلّه بمختلف درجاته مستوى من مستويات الأسلوب الرفيع الذي لا ترقى إليه كل الأساليب الأدبية؛ فقد يكون هناك أسلوب صحيح وداخل في دائرة الأساليب الأدبية،ولكنه لا يعد داخلاً في دائرة النظم[20].

ولا شك أن عبدالقاهر، كان على وعي بقضية التمايز والتفاوت بين المستوى النحوي المجرد، الذي يقابله عنده مصطلح «الصحة»، والمستوى الفني الذي يقرنه بـ «المزية والفضيلة»، وهو يجعل المستوى الأول شرطاً ومنطلقاً إلى المستوى الثاني، ويتدرج في البرهنة على أن الأسلوب الفني مرهون باحترام أحكام النحو وقوانينه،فإذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله أن لا يعمل بقوانين هذا العلم (النحو)، ثبت أن سبب صحته أن يعمل بها، ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم، ثبت أن الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه[21].

ويمكن أن نوضح هذا الاستدلال بالمخطط الآتي :

1) الفساد ←—— عدم العمل بأحكام النحو.

2) الصحة ←—— العمل بأحكام النحو.

3) المزية والفضيلة ←—— العمل بأحكام النحو أيضاً.

فالانتقال من القضية (1) إلى القضية (2)، هو انتقال من مستوى الخطأ إلى مستوى الصواب (المجرد). أما الانتقال من القضية (2)

إلى القضية (3) فهو انتقال من مستوى الصحة والصواب إلى مستوى المزية والفضيلة، وهذا دليل على تمييز عبد القاهر بين مستويي الصحة والصواب النحوي من جهة،والمزية والفضيلة من جهة أخرى.

على أن المستوى الأخير هو الأحق بالاهتمام بحسب عبدالقاهر، أما الصواب النمطي الذي يكتفي من الفضل بالسلامة من العيوب، والتخلص من اللحن فليس هو محط النظر، ومدار الأمر على التخير وإعمال الفكر والقريحة، «وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعاً، وحتى تجد إلى التخير سبيلاً... فإن قلت : أفليس هو كلاماً قد اطّرد على الصواب، وسلم من العيب؟.. قيل: أما والصواب كما ترى فلا، لأنا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرّز من اللحن وزيغ الإعراب فنعتدّ بمثل هذا الصواب، وإنما نحن في أمور تدرك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك الصواب دركاً فيما نحن فيه، حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه[22]. فهذا الصواب ذو الفكر اللطيفة، والدقائق الشريفة، هو سر الأدبية ومناط الإبداع، ومكمن الإعجاز برأي عبدالقاهر.

ويرى محمد العمري، أن كتاب «دلائل الإعجاز» الذي تلا «أسرار البلاغة» زمنياً يمثل تحولاً إلى التركيز على التناسب، حيث «لم تعد القيمة موجودة في اتجاه تنامي الغرابة، بل في اتجاه مناسبة الكلام للمقاصد». ومعنى ذلك أن الجرجاني انتقل من الغرابة الشعرية (أي من التخييل) في أسرار البلاغة إلى المناسبة المقامية أو السياقية (أي إلى تداولية لسانية) في دلائل الإعجاز...

وعلى الرغم من العمق الذي يتسم به مشروع عبد القاهر في الدلائل بحفره في مجال المعاني والمقاصد على حساب الإيقاع والمقامات والقيم الثقافية (الأغراض)[23]، فإن هذا لا يغطّي حقيقة

أن الجرجاني كان متأرجحاً بين خصوصية المعنى... وبين المطلب اللغوي في الوضوح[24].

وإذا كان الإطار العام في الأسرار هو العقلية في مقابل الحسية، العقلية باعتبارها فرصة للتأويل والغرابة، فإن الأمر صار في الدلائل يتعلق بالإفادة الخبرية؛ كيف يبنى الكلام بعضه على بعض، لتكوين خبر مفصل شديد الترابط، أي كلام أكثر نثرية[25]؟ فالغرابة «لم تختف من كتاب الدلائل، ولم يجحد دورها البلاغي، ولكنها صارت محكومة بالنظم ومرهونة به[26].

مجال البيان والصور الفنية:

لعل أول مظاهر الجدل بين التداول والتخييل في مجال علم البيان يتجلى في المفارقة بين دلالة المصطلح من الناحية اللغوية (حيث يدل على الكشف والإيضاح والتفسير وغيرها مما يدخل في دائرة التداول)، وما يقوم عليه عند البلاغيين من مباحث تتصل بالصورة الفنية ومن خصائصها الخفاء، والتخييل، والإيحاء، والتلميح.

وفي كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني استحال الجدل صراعاً «بين عنصرين وضعا وضع تعارض هما عنصر الغرابة المفيدة، وعنصر الوضوح غير المفيد... ولكل منهما مرادفات وصفات وتجليات، فالغرابة تقترن بالمفارقة والتخييل والتركيب والتأويل، وتوصف بالغموض والكذب... إلخ، ومن هنا فهي خاصية (ضد عامية)، والوضوح يقترن بالعقل والمعرفة والصحة، ويوصف بالصدق والصراحة... إلخ، ومن ثم فهو عامّي»[27]. ولم يفاعل الجرجاني بين هذين المكونين مفاعلة تكامل أواندماج يولد تركيباً جديداً يأخذ من الطرفين معاً في هذه المرحلة بل الذي وقع هو حضور عنصر الوضوح

حيناً بعد حين من خلال صفة من صفاته كعنصر منازع لعنصر الغرابة»(28).

ومن بين ما أثار جدل التخييل والتداول في علم البيان بعد تحدّده، ذلك التعريف الذي أورده له السكاكي بأنه «إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»(29).

فهذا التعريف - كما هو واضح - لا يفي بما لعلم البيان من طابع فني تخييلي يعتمد على العدول عن الحقيقة إلى المجاز، مع ما يولّده ذلك من إيحاءات يلتذّ بها السامع، وتوسّع من أفق الدلالة، لأنّ التركيز على وضوح الدلالة ليس هو مبلغ هذا العلم، ولذلك وجدنا من البلاغيين من لم يرتض هذا التعريف الذي أهمل الأساس الفني (التخييلي) لعلم البيان، كمحمد بن علي الجرجاني (ت 816هـ) الذي عقّب على تعريف السكاكي السابق بقوله: «علم البيان لا يبحث في الدلالة العقلية من حيث الوضوح وعدمه، بل من حيث التذاذ النفس بها، لكونها متصرفة فيها، ولها مدخل منها، ألا ترى أن قولك: «زيد بحر في العلوم» ليس مثل قولك: «كثير العلوم»، و«إنه كثير الرماد»، ليس مثل «كثير الضيافة» في التذاذ النفس وقبول الطبع»(30).

وهذا الموقف ينتصر للجانب التخييلي في البيان ويتبنى مقياسا جماليا خالصاً، أشار إليه محمد الجرجاني، بعبارة «التذاذ النفس»، محاولاً بذلك سد القصور الذي طبع تعريف السكاكي، لعلم البيان عندما اقتصر على ما سمّاه وضوح الدلالة (وهو بعد تداولي)، وأغفل البعد التخييلي.

وقد لاحظ محمد العمري، أن علم البيان عند السكاكي، ليس في بؤرة التخييل كما كان يفترض أن يكون،وإنما يقع في منطقة ما بين

الشعر والمنطق؛ بين وظيفة التخييل ووظيفة المعرفة والاستدلال، أي في منطقة بين التخييل والتداول[31].

والغموض من أشهر وسائل التخييل والإيحاء؛ إذ يتعمد مؤلف النّص ألا يكون واضحا تمام الوضوح، ولكنه يلمّح أحيانا ولا يصرح، ويُغمِض دون أن يوضح، بل إن بعض النّقاد المحدثين جعل خاصية الغموض سمة من سمات الأدب، يقول «بول ريكور»: «الأدب هو استخدام خطاب، يتم فيه تعيين أشياء متعددة في الوقت نفسه... فهو الاستخدام الوضعي والانتاجي للغموض»[32].

ولا يمكن أن نتحدث عن جدل التخييل والتداول عند البلاغيين دون أن نتناول ما عرف بقضية الصدق والكذب، فابن الأثير، يجعل التخييل «وسيلة لإثبات الغرض المقصود في نفس السامع حتى يكاد ينظر إليه عياناً»[33]، وجاء ابن الأثير، على ذلك بمثال التشبيه في قولنا: «زيد أسد»، فإن الفرق بينه وبين قولنا: «زيد شجاع»، أن القول الأول «يجعل السامع يتخيل صورة الأسد وبطشه وقوة ودقه للفرائس، أما القول الثاني، فلا يتخيّل السامع منه سوى أن زيدا رجل جريء مقدام»[34]، فصور المجاز المختلفة – وقد جعل ابن الأثير التشبيه منها – هي وسيلة هذا التخييل، والمجاز بصفة عامة لا يمكن أن يكون مطابقا للحقيقة الواقعية؛ لأنه يقوم على تجاوزها، ولكن القيمة السلبية التي ينطوي عليها مصطلح الكذب كانت فيما يبدو سبباً في أن يُتداول مصطلح آخر أقل حدّة هو المبالغة، وهي عند القزويني «أن يُدّعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدّا مستحيلا أو مستبعداً لئلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف»[35]، ولكن ادّعاء ما هو مستحيل، لا يمكن أن يفهم منه غير ما قُصد بمصطلح الكذب، لأنّ المصطلحين

يشيران في النهاية إلى أنّ من معاني الشعر ما لا حقيقة له في الواقع، وإنما هو من باب التخييل والادّعاء.

وكأن الكذب بمعناه الأخلاقي التبس بالكذب بمفهومه الفني على بعض البلاغيين فترددوا بشأنه، وهذا التردد ناشئ عن إدراكهم لأهميته الأدبية وضرورته الفنية من جهة، وعدم تقبلهم له من جهة أخرى في وعيهم الديني الأخلاقي الذي يمجد الصدق ويرفض الكذب.

واللافت للنظر أن حازم القرطاجني، يبدي موقفين شبه متعارضين من القضية؛ فهو في البداية يريد أن ينأى بالشعر عن مقولتي الصدق والكذب، فيذهب إلى أن «اعتماد الصناعة الشعرية على تخييل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة»[36]، وأن «الأقاويل الشعرية... غير واقعة أبداً في طرف واحد من النقيضين اللذين هما الصدق والكذب، لأن ما تقوم به الصناعة الشعرية، وهو التخييل غير مناقض لواحد من الطرفين»[37]، ولكن حازماً بعد هذا يصوّر مناظرة البلاغيين بشأن الكذب أو ما سماه الإحالة أو الاستحالة ويبدي ميلا إلى أنصار عدم الإحالة أو المبالغة فيقول: «... العلماء بصناعة البلاغة متفقون على أن ما أدى إلى الإحالة قبيح، وقد خالف في هذا جماعة ممن لا تحقيق عنده في هذه الصناعة ولا بصيرة له بها، فاستحسنوا من المبالغة ما خرج عن حد الحقيقة إلى حيز الاستحالة، واحتجوا بمطالبة النابغة حسان بن ثابت بالمبالغة في أوصافه حين أنشده قوله:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

... والبصراء بصناعة البلاغة العارفون بما يجب فيها يقولون: إنما طالب النابغة حسانا بمبالغة حقيقية، وهي تكثير الجفان والسيوف...[38].

وهذا الخلاف الذي يتحدث عنه حازم - رغم وقوفه في صف المعارضين للمبالغة - يبرز إدراك قسم من البلاغيين والنقاد لحقيقة أن التعبير الفني لا جناح عليه أن يُبنى على ما لا حقيقة له، بل لا مناص له من الخروج عن إسار الواقع وقيود الحقائق، لأن مبتغاه ليس التعبير الحرفي عن الوجود الفعلي، وإنما التعبير الخيالي عن واقع ربما كان غير موجود أصلا. ولكنه يؤكد جدل التخييل والتداول.

أما الصور الفنية التي تناولها البلاغيون فلم تكن أقل إثارة للجدل بين التخييل والتداول؛ فعلى الرغم من أن هذه الصور تنتمي إلى دائرة الخطاب التخييلي المتسم بالغموض والتخييل والإيحاء فإن البلاغيين - وهم يحللونها - كثيرا ما كانوا منجذبين صوب خصائص الخطاب التداولي بما يتضمنه من وضوح وحجاج وإقناع.

ولئن كان من المسلَّم به لدى البلاغيين أن المجاز أبلغ من الحقيقة، فإن تعليلاتهم لهذا الأمر كانت متفاوتة؛ فمنهم من اكتفى بتقرير أفضلية المجاز كابن رشيق، الذي قال: «والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعا في القلوب والأسماع، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن محالا محضا فهو مجاز، لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرها من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز»(39).

ولكن عبدالقاهر، جعل مزية أجناس المجاز كامنة في طريقة تقديم المعنى، وكونه زيد في إثباته تأكيداً وتشديداً وقوة(40)، فهذا التعليل من عبدالقاهر يبدو فيه التركيز على الوضوح والإقناع أكثر من التلميح والإمتاع، وعلى الحجاج والتوصيل أكثر من الإيحاء والتخييل، وحديثه عن زيادة إثبات المعنى يشعر بالمنحى الخطابي في تعليله، ولأجل هذا وجدنا بلاغياً آخر هو محمد بن علي الجرجاني يعقّب

على كلام عبدالقاهر، منبها إلى أن مزيّة التعبير المجازي تكمن في أنه «أوقع في النفس وألذ في الطبع»(41)، وهذا أقرب برأينا إلى روح الأدب والفن من تعليل عبدالقاهر، الذي قصر الأمر على الإثبات العقلي،والبرهان الحجاجي.

ويتبدّى تذبذب البلاغيين بين التداول والتخييل في معالجتهم للصور الفنّية والأنواع المجازيةفي أنهم كانوا يجنحون إلى التعليل التداولي الحجاجي لها على الرغم من طابعها التخييلي، ففي تناولهم للتشبيه – وهو بوّابة المجاز والتخييل – نلمس كثيرا من مظاهر التداول والحجاج، من ذلك حديثهم عن مراتبه، حيث قرروا أن قوة التشبيه تتناسب مع حذف بعض عناصره، أما في حال ذكر جميع عناصره، فلا قوة له(42)، ومعنى هذا أن التشبيه الذي يرد بجميع عناصره يمثل الأصل والنمط الذي يكون أقل قوة وتأكيداً، فيكون أقل إقناعاً من غيره.

ومن ذلك أنهم ربطوا بين الصورة الحسية للتشبيه والبرهنة والإقناع العقلي، حيث ترتبط بلاغة التشبيه وغيره من الصور عندهم بقدرته على التصوير والتجسيم، أو التقديم الحسي للمعنى، وعدّوا التصوير الحسّي وسيلة للتوكيد والمبالغة والمغالاة في نقل المعنى كما يقول ابن الأثير، وما يحدث من خلاله هو «إبراز المعنى الموهوم إلى الصورة المشاهدة»(43).

وفي سياق التناول البرهاني الحجاجي للتصوير الحسّي يسوق عبد القاهر مثالا على ذلك؛ وهو أن رجلاً لو أراد أن يضرب مثلاً في تنافي الشيئين فقال هذا وذاك لا يجتمعان، وأشار إلى ماء ونار حاضرين لوجدنا لتمثيله من التأثير ما لا نجده إذا أخبرنا بالقول فقال: هل يجتمع الماء والنار؟ «وذلك الذي تفعل المشاهدة من التحريك للنفس،

والذي يجيء بها من تمكن المعنى في القلب إذا كانت مستفادة من العيان، ومتصرفة حيث تتصرف العينان»[44].

وسبب هذا التأثير بحسب عبد القاهر هو القوة الإقناعية للصورة الحسية لدى المتلقي الذي يجد نفسه في مواجهة صورة تدركها حواسه، فلا يمكنه إنكارها أو الشك في حقيقتها.

ولكن تقليل الجرجاني نفسه من شأن التشبيه الصريح في مواضع أخرى، وإخراجه من حيّز البديع عند بلاغيين آخرين قبله مثل العسكري يدلّ على تحوُّلٍ ما باتجاه التخييل، وهو انتقال من مستوى التشابه إلى مستوى التماهي بتأثير التطور الثقافي الذي عرفه الدرس البلاغي[45].

أما الاستعارة فمع أنها إحدى أبرز صور المجاز وأكثرها قدرة على التأثير فإنها مع ذلك تتميز عن القول الحرفي في الحجاج بكونهاتؤدي عدة وظائف في عملية التخاطب، وعمليتي الفهم والتأويل بين المتكلم والسامع، وهي تعدّ آلية حجاجية بامتياز[46].

وممّا يدلّ على التناول التداولي للاستعارةعند البلاغيين ربطهم لها بما ما عبروا عنه بالمبالغة، فإذا قال القائل رأيت أسداً، وهو يعني رجلاً شجاعاً... فقد استعار اسم الأسد للرجل، ومعلوم أنه أفاد بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل له، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعه منه في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وإقدامه وبأسه وشدته[47].

وفي سياق تردّدالبلاغيين إزاء الاستعارة بين الانتصار لجانب الإقناع العقلي، والتركيز على جانب التأثير الوجداني جعلوا فضيلة الاستعارة في تأكيد المعنى وتشديده والمبالغة فيه، فهذا التأكيد ذو طابع تداولي حجاجي وخطابي إقناعي، على الرغم من إمكانية تداخله

مع التأثير الوجداني، ولكن الرازي ينحو في تعليله لمزية الاستعارة منحى حجاجيا إقناعيا خالصا، حين يعدّ التشبيه مكونا من مقدمتين كل واحدة منهما مشكوك فيها، وأما الاستعارة فإن مقدمتها الثانية يقينية، و«الشكّ كلّما كان أقلّ في المقدّمات المنتجة، كانت الدعوى من القبول أقرب»(48)، وهذا انحياز صريح إلى الجانب الحجاجي الإقناعي في تحليل وتعليل قوة الاستعارة.

غير أن بعض البلاغيين أدرك أن الاستعارة لا يمكن أن تقتصر أغراضها على تقرير المعنى وتوكيده والإقناع به، بل أغراضها أكثر من أن تحصر، وقد ذكر منها العسكري التأكيد والمبالغة والإيجاز والحسن والتأثير(49)، فحديث العسكري عن المبالغة والإيجاز خاصة إشارة إلى ما للاستعارة من دور في التخييل والإيحاء، من حيث إن الإيجاز يقتضي أن تكون المعاني المحصّلة من اللفظ أكبر من بنيته الصوتية.

المفاضلة بين الشعر والنثر:

امتد جدل التخييل والتداول ليشمل العلاقة بين الشعر والنثر والقضايا التي ارتبطت بهما وبالمفاضلة بينهما، وقد انقسم البلاغيون بشأن هذه القضية فريقين: فريق انتصر للشعر بما يمثله من تخييل وإيحاء، وفريق آخر فضل النثر بما يتسم به من وضوح وتصريح.

وهذا المعيار في التفريق بين الشعر والنثر كان واضح المعالم عند البلاغيين؛ فقد نقل ابن الأثير عن أبي إسحاق الصابي (ت 384هـ) تفريقه بين النثر وبين الشعر على أساس الوضوح والغموض، فالترسل (النثر) هو ما وضح معناه وظهر مضمون ألفاظه من أول وهلة، أما الشعر فأفخره ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه(50).

وقام بتفريق حازم بين الخطابة والشعر على أساس المكوّن المميّز لكل منهما، فالشعر مبنيّ على التخييل، وقد يستعمل مكونات

الإقناع الخطابي، وعكس ذلك يصدق على الخطابة التي تنبني على العناصر الإقناعية وتدخل العناصر التخييلية في خدمتها[51] ... قال: «وينبغي أن تكون الأقاويل الواقعة في الشعر تابعة لأقاويل مخيلة مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة، وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة مناسبة لها مؤكّدة لها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة.... وينبغي ألا يستكثر في كلتا الصناعتين مما ليس أصيلاً فيها كالتخييل في الخطابة، والإقناع في الشعر، بل يؤتى في كلتيهما باليسير من ذلك على سبيل الإلماع»[52].

أما ما يتعلّق بمسألة الأفضلية، فابن رشيق يرى أن «كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة»[53]، وهو رأي يبدو أقرب إلى القبول بالنظر إلى أن الشعر أدخل في الأدبية من النثر «فالنثر كلام مكتوب له هدف يمكن أن نعبر عنه بكلام آخر يحمل المعنى نفسه والمستوى الفني ذاته إلى حد ما، أما الشعر فلا يخضع لهذه المعاملة ولذا لا يمكن ترجمته، أما شرحه فإنه مهما كان جيداً فلن يستطيع نقل ما ينقله الشعر نفسه... أضف إلى ذلك أن الكلمات في الشعر تذهب إلى مدى أبعد من مدى الفكرة، وتعني أكثر من مدلولاتها المعجمية، وتصبح أداة للإيحاء والتأثير بما تحمله من ظلال وإيقاعات»[54].

ويبدو أن هذه العوامل هي التي جعلت ابن رشيق يجعل أعلى مراتب النثر لا يبلغ مبلغ أدنى مراتب الشعر فـ «في أدناه من زينة الوزن والقافية ما يقارب به جيد المنثور»[55].

الشعر عند أكثر القدماء هو قطب التخييل، بعدّه نمطا من التعبير اللغوي له سمات نوعية ومقوّمات مميّزة أبرزها الوزن، ودعامتها التخييل

والتصوير الذي يتأتّى بما لا يكاد يحصى من ضروب التصرف الأسلوبي التي يجمعها إطار العدول عن مألوف الأداء ومشهور التعبير[56].

وهكذا فإن أبرز خاصية يتولد عنها تخييل الشعر ويرتبط بها هي العدول والانزياح عن مألوف اللغة والتعبير، وقد عد الجاحظ هذه الخاصية صفة الشعر الجوهرية، ولذلك قبل منه الخروج عن الوسط، بل اعتبر ذلك قاعدته...[57].

ومما يلفت النظر، ربط القدماء الضرورة بالشعر، فقالوا الضرورات الشعرية أو ضرائر الشعر، وما ذلك إلا إدراك منهم لما تفرضه طبيعة الشعر من استعمال خاص للغة، يخرج بها عن كثير من أعراف التعبير وأنماط الإبلاغ، ولكن الضرورة هنا لا تفرضها قوانين التركيب ومطالب الوزن الشعري بقدر ما تفرضها متطلّبات التخييل الشعري والتصوير الأدبي، يقول محمد العمري: «حين يُنظر في الامتداد البلاغي للضرورة ... مقارَنًا مع بعض الصياغات الحديثة للانزياح في إطار لساني، يجد الباحث في نفسه ما يدفعه إلى اعتبار الضرورة - بمعنى التجوّز - هي أساس الشعرية أو سرها حسب تعبير القدماء»[58].

فالأثر التخييلي للشعر ينتج - كما يرى «لوتمان» - عن التردّد أو الصراع في وعي القارئ بين نظامين للاتّصال: النظام الإشاري العادي، والنظام الشّعري الإيحائيّ، والغرض الأساسي للشعر ليس شرح المسائل وتقريبها إلى الأذهان، ولكنّه الإيحاء بالحقائق والإحساسات، ويرى «كوهن» أن الشّعر لغة مثيرة، وهو من هذه الزاوية يختلف عن اللّغة غير الشّعرية، التي هي لغة مشيرة، وهو يجعل التّقابل بين المثير والمشير ملائماً للتقابل بين الشعر واللاشعر[59].

وفي مقابل الفريق الذي قدم الشعر على النثر، نجد فريقاً آخر لم يسلّم بأفضلية الشعر، بل يجعل النثر أشرف، ويمثّل هذا الفريق يحيى

ابن حمزة العلوي، في كتابه: «الطراز» حيث يقول: «والمنثور من كلام العرب أشرف من المنظوم لأمرين: أما أوّلا فلأن الإعجاز إنما ورد في القرآن بنظمه وبلاغته، ولم يرد بطريقة نظم الشعر وأسلوبه، وأما ثانيا، فلأن الله تعالى شرّفه (الرسول) عن قول الشعر ونظمه، وأعطاه البلاغة في المنثور من الكلام، وما ذاك إلا بفضل المنثورعلى المنظوم»[60].

فوجود القرآن الكريم نصا نثريا معجزا هو ما منع صاحب «الطراز» من التسليم بالرأي الأوّل، وكان هو مستنده في تقديم النثر على الشعر.

والحق أن البلاغيين واجهوا إزاء هذه القضية إشكالاً، فهم مع تسليمهم بكون القرآن الكريم أبلغ نص على الإطلاق، يجعلونه في جهة النثر، ولكنهم من جهة أخرى يعدّون الشعر أبلغ من النثر عموماً، وكان الحل برأي بعض الدارسين أن اعتبروا القرآن الكريم نسيج وحده، مختلفا عن الشعر والنثر معاً[61].

وحاول ابن سنان أن يخرج من هذه الإشكالية فرفض التمييز بين الخطابة والشعر والرسائل واعتبر الفصاحة واحدة في جميع أجناس الخطاب، باعتبارها الوظيفة الأولى للغة، وهي الإيضاح والفهم، ولذلك بسبب ذلك تعذّر عليه الحسم في كثير من القضايا الخاصة بالخطابة مثل أحوال المخاطبين، والخاصة بالشعر مثل الغموض والإلغاز والهزل... إلخ، فاضطر إلى الرفض حيناً والاستثناء حيناً آخر... وحجته هي أن وظيفة اللغة الوحيدة - فيما يبدو من كلامه - هي التواصل[62].

وخلاصة القول أن خطاب البلاغة العربية امتزجت فيه الغاية الفنّية التخييلية بالغاية التواصلية التداولية، حتّى إنّ هذين الجانبين

كثيراً ما كانا مثار جدل والتباس، سواء بين البلاغيين القدماء، أم بين الباحثين المحدثين في تناولهم لمسار الدرس البلاغيّ القديم، وقد أمكننا ملاحظة مظاهر هذا الجدل والالتباس بين جانبي التداول والتخييل في مجالات مجالات شتى للدرس البلاغي العربي أهمها: مصطلح البلاغة ومفهوم البليغ وتراوحهما في وعي البلاغيين بين التوصيل والتخييل،ومفهوم النظم، واختلاف المحدثين حول مفهومه ومدى استيعابه للغة الأدبيةالفنية، وأساليب العدول والإيحاء، والبيان بصوره الفنية وتعليلاتهم التي امتزج فيها الحس الفني التخييلي بالمطلب الحجاجي الإقناعي،كما تبدّت في جدل المفاضلة بين الشعر والنثر، وما يتصل بذلك من الانتصار لإيحاء الشعر وتخييله وما فيه من إمتاع، أو ترجيح لوضوح النثر وتوصيله، وتفضيل ما يمتاز به من إقناع.

الهوامش

(1) محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005م، ص 66.

(2) عبدالسلام المسدي، المقاييس الأسلوبية في النقد العربي من خلال البيان والتبيين للجاحظ، حوليات الجامعة التونسية، العدد 13، 1976م، ، ص 149، 150.

(3) محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002م، ص 6.

(4) البيان والتبيين، الجاحظ أبو عمرو عثمان بن بحر، ، تحقيق علي أبو ملجم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1408هـ، 1988م، 1/148.

(5) المرجع نفسه، 1/148.

(6) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري ، تحقيق محمد علي البجاوي، ومحمد أبوالفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1406هـ، 11986م، ص 11.

(7) المرجع نفسه، ص 10.

(8) المرجع نفسه، ص 10.

(9) وليد قصاب، أثر المتلقي في التشكيل الأسلوبي في البلاغة، ضمن السجل العلمي لندوة الدراسات البلاغية بين الواقع والمأمول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 21-1432/6/22هـ، 674/1.

(10) الجاحظ أبوعثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: درويش الجندي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1423هـ/2005م، 79/1.

(11) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، 247/1.

(12) أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1403هـ/1983م، ص 415.

(13) يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية ط 1، صيدا، 1423هـ/ 2002، 69/1.

(14) المرجع نفسه، 69/1.

(15) تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 126.

(16) حسن طبل ، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، ط 1، القاهرة، 1418هـ – 1998م.، ص 88، وينظر تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال، ص 126.

(17) مصطفى السعدني، العدول أسلوب تراثي في نقد الشّعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990م، ص 47.

(18) أحمد درويش ، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، دار غريب، القاهرة، (د.ت)، ص 78.

(19) حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 88، وينظر تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال، ، ص 126.

(20) أحمد درويش، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، ص 109.

(21) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 104.

(22) المرجع نفسه، ص 112.

(23) محمد العمري، البلاغة الجديدة، ص 44.

(24) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 300.

(25) المرجع نفسه، ص 379.

(26) المرجع نفسه، ص 409.

(27) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 329، 330.

(28) المرجع نفسه، ص 329، 330.

(29) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 162.

(30) محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، 1982م، ص 169.

(31) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 489.

(32) بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، (د ت)، ص 86.

(33) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1419هـ/ 1998م، 63/1.

(34) المرجع نفسه، 63/1.

(35) جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2000م، ص 306.

(36) حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966م، ص 62.

(37) المرجع نفسه، ص 62، 63.

(38) نفسه، ص 133، 134.

(39) ابن رشيق، العمدة، 268/1.

(40) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د ت)، ص 95، 96.

(41) محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، ص 249، 250.

(42) القزويني، الإيضاح، ص 227.

(43) ابن الأثير، المثل السائر، 353/1.

(44) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 106، 107.

(45) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 384.

(46) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص 120.

(47) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، (د ت)، ص 24.

(48) فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: بكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، 1985م، ص 163.

(49) العسكري، الصناعتين، ص 295.

(50) مصطفى الجوزو: نظريات الشعر عند العرب، ص 216.

(51) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 510.

(52) ينظر: منهاج البلغاء، ص 362.

(53) ابن رشيق، العمدة تحقيق: محمد عبدالقادر أحمد عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/ 2001م، 16/1.

(54) ينظر: حسين الصديق، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، ص245.

(55) ابن رشيق، العمدة، 17/1.

(56) صلاح رزق: أدبية النص، دار غريب، القاهرة، 2002م، ص 82.

(57) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 204.

(58) المرجع نفسه، ص 132.

(59) جون كوهن: النّظرية الشّعرية، ص 395.

(60) يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية ط 1، صيدا بيروت، 1423هـ/ 2000م، 21/1.

(61) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 86.

(62) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 466.

جدل النقدي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني

الحسين اخليفة(*)

توطئــــة:

من المعلوم أن دراسة المصطلحات وتدقيقها وضبطها أخذت اليوم تستأثر باهتمام العديد من الدارسين والباحثين، بعد أن أبانت عن كفايتها العلمية وقدرتها المنهجية. ويبدو أن توظيفها المنهجي يمتد أفقياً ليشمل مختلف الحقول العرفية، في إطار العلوم الإنسانية، كما يمتد عموديا ليسبر أغوار هذه الحقول، والوقوف على خفاياها وخباياها وحقائقها ودقائقها. ومن هذا المنطلق، تأسس علم المصطلح (La terminologie)، الذي هو علم مستقل قائم بذاته، يبحث في طبيعة المصطلحات وبنياتها الصرفية وقضاياها الدلالية، وأوجه تعالقها مع مفاهيمها، وآليات انتقالها من حقل معرفي إلى آخر، وترجمتها من لغة إلى أخرى. والمصطلح أياً كان شأنه عبارة عن علامة لغوية خاصة، تقوم على ركنين أساسيين: الدال والمدلول، أو الشكل والمحتوى، أو الاسم والمسمى، ويجمع بينهما تعريف أو حدٌّ لغوي يصفهما.

(*) أستاذ اللغة العربية بالتعليم الثانوي التأهيلي، المغرب.

وعليه، فإذا كان المفهوم تصوراً ذهنياً، فإن المصطلح هو الدال اللغوي الذي يترجمه ويعبر عنه، ولا مناص للمشتغل بدراسة المصطلح من مقاربته من المستويين معاً، حتى تتضح صورته في ذهنه وتكتمل. ويتسم كل مصطلح في مجاله الأصل - الذي استخدم فيه من الوهلة الأولى - بالحرية والانفتاح، في حين يكون في المجال المعرفي الذي انتقل إليه محصوراً مقيداً بطبيعته وجهازه المصطلحي وضوابطه العلمية. ومن شأن ذلك أن يؤثر تأثيراً معيناً في محتواه المفهومي، فينتقل من العموم إلى الخصوص، أو من الكل إلى الجزء، أو ما شابه ذلك. وهو ما يحتّم على الدارس أن يكون على بينة من أمره، يمتلك من المقدرة ما يسعفه على رصد حركته في محضنه الجديد، ومقارنتها بصورته في المحضن الأصل.

وفي إطار هذا التصور، تدخل هذه الدراسة التي تتوخى ملامسة التداخل بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية، في بناء النص التراثي العربي. ويتعلق الأمر ههنا بمدى إسهام الحقل الفقهي في بعده القضائي في تأسيس الخطاب النقدي عند القاضي الجرجاني في مقدمة كتابه: (الوساطة بين المتنبي وخصومه). تزخر المقدمة بالمصطلحات والمفاهيم المستوحاة من ميدان الفقه والقضاء؛ مما يحتم علينا الفحص الدقيق لحالاتها، ومدى انحرافها عن أصولها وصور استخدامها. والحق أن التفكير الفقهي والقضائي الذي تشبع به الجرجاني -بوصفه قاضيا، له رؤيته في النظر في القضايا والنزاعات والخصومات التي طرحت عليه- سينعكس لا محالة على طريقة تناوله قضية المتنبي وآراء النقاد فيه. وبذلك استدعى لتأدية تلك المفاهيم وترجمتها ما يدل عليها من مصلحات وألفاظ وتعابير، فاستخدمها في مقدمة كتابه.

وقد ركزنا على مقدمة الكتاب؛ لما تحويه من سجل اصطلاحي قوي، يجسد العلاقة الوثيقة بين ميداني النقد والقضاء في ذهن الجرجاني. علاوة على أنها مقدمة مسهبة، تلخص أيما تلخيص تصوره النقدي، وطبيعة الخلفيات المعرفية والمرجعيات الفكرية التي يصدر عنها، والنوايا التي يروم تحقيقها في الكتاب. وقد قادناهذا التصور النظري - كما بسطنا بعضاً من ملامحه - إلى طرح التساؤلات الآتية:

- هل كان جهازه المفاهيمي مجرد ترف فكري أو ضرورة علمية، أملتها طبيعة القضية المطروحة للنقاش؟
- وهل كان متقيداً بتصوره النظري، يحتكم إليه في استصدار أحكامه وآرائه النقدية على امتداد الكتاب، أو اكتفى باستعراضه في المقدمة، ثم مال عنه في باقي المحاور؟
- وما حدود نجاعة اعتماد منهج قضائي، يتناول القضايا والنزاعات المرتبطة بالممارسات والأفعال والجنايات لتقييم خطاب أدبي، يرتكز في أساسه على مجانفة الواقع والتحلق في أجواء الخيال، وفحص خطاب نقدي يقوم على تمييز الجيد من الرديء، وفصل السمين من الغث، والصحيح من الزائف؟

وللإجابة عن التساؤلات المطروحة، بنينا الدراسة على محاور أربعة، خصصنا الأول منها لإلقاء الضوء على كتاب الوساطة وكاتبه من الناحية التاريخية، والثاني لدراسة مفهوم القضاء، والوقوف على دلالاته المعجمية وتحديداته الاصطلاحية وخصوصياته الاستعمالية، وعملنا في الثالث على رصد مختلف العلائق والروابط الحاصلة بين مصطلح القضاء وباقي المصطلحات القضائية؛ كالحجة والشاهد والدعوى، مما ذكر في مقدمة الكتاب، معرفين كل مصطلح بما ليس

مخلاً ولا مملاً، حتى لا يتشعب بنا الموضوع ويطول بنا المقال. في حين رصدنا في المحور الرابع أثر منظومة مصطلحات القضاء، ومدى فاعليتها في بناء خطاب المقدمة. وخلصنا في الخاتمة إلى ملاحظات واستنتاجات، تصب في جدل الشرعي والأدبي، وتفاعل القضائيّ مع النقدي عند العلامة القاضي الجرجاني.

1 - إضاءة تاريخية للكاتب والكتاب:

1.1 - القاضي الجرجاني مثقفاً:

غني عن البيان أن الرجل يعد واحداً من أبرز نقاد القرن الهجري الرابع؛ فهو أبو الحسن علي بن عبدالعزيز الجرجاني، المشهور بالقاضي الجرجاني. ولد سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة للهجرة، وسافر إلى كل من العراق والشام والحجاز؛ حيث لقي مشايخ وقته وعلماء عصره، واقتبس من العلوم والآداب. ولا غرابة في تعطشه للمعرفة وسعيه الحثيث لتحصيلها، إن علمنا أنه نشأ في أسرة معروفة بالعلم والثقافة والأدب؛ فقد كان أخوه الأكبر - المسمّى محمداً والمكنّى أبا بكر - فقيهاً مناظراً، وَليَ القضاء بدمشق؛ شأنه في ذلك شأن ابن عمه أحمد بن محمد الجرجاني الذي يكنى أبا الصّقر[1].

تولى قضاء مدينة جُرْجان، كما قلده الصاحب بن عباد منصب قاضي القضاة بالريّ، بعد معرفته بفضل مكانته وعلو منزلته، فآثره على الكثيرين؛ ممن هم في مجلسه[2].

ولقد اشتهر بالفقه، كما ترجم له الشيرازي في طبقات الفقهاء، وفسر القرآن الكريم مثلما ذكره جلال الدين السيوطي في طبقات المفسرين، وسما نجمه كذلك في التاريخ والشعر والترسل والنقد وعلم الكلام والخط. ومن مصنفاته: (تفسير القرآن المجيد)، و(كتاب تهذيب التاريخ)[3]، و(ديوان شعر)[4]، فضلاً عن (الوساطة بين

المتنبي وخصومه)[5] قيد الدرس. وسنتوقف قليلا عند حقلي النقد والشعر، لصلتهما الوطيدة بما نحن بصدده.

إن القاضي الجرجاني من النقاد الكبار الذين لا يشق لهم غبار؛ إذ أرسى دعائم النقد العربي القديم في القرن الهجري الرابع، ووضع أسسه العلمية السليمة، على نحو ما يشهد به كتابه (الوساطة)، الذي يعتبر ثمرة من ثمار نضج التفكير النقدي القديم. فقد بلغ النقد في هذا العصر ذروته، ووصلتنا منه كتب هامة، لا غنى عنها لمتتبع حركة النقد عند القدامى. وأقصد - فضلاً عن كتاب (الوساطة) - (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر، و(الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري) لأبي القاسم الآمدي، و(منهاج البلغاء وسراج الأدباء) لحازم القرطاجني.

وغير خاف أن الفكر النقدي عند العرب، اتخذ في بدايته صورة ملاحظات وانطباعات وخواطر وأحكام عامة، شملت الميادين العلمية المختلفة (لغة/ نحو/ نقد/ بلاغة/ عروض...)، قبل أن يحصل هناك تفاعل ثقافي وتلاقح حضاري مع اللغات والثقافات المجاورة (يونانية/ فارسية/ هندية/ سريانية)، فامتد تأثيرها إلى الثقافة العربية (المنطق/ الفلسفة/ الجدل وما إلى ذلك). وهكذا اتسعت دائرة النقد، وتشعبت اتجاهاته، وتنوعت قضاياه. ولا أدل على ذلك من المعارك النقدية والخصومات الأدبية التي دارت رحاها على كل من أبي تمام والبحتري والمتنبي وأرسطو وأثره في الثقافة العربية، كما ترشح في تضاعيف المصنفات السابقة.

ولا يمكن فصل دربة الرجل في الميدان النقدي وطول باعه فيه - كما أسلفنا - عن علو كعبه في ميدان الإبداع الشعري. فقد أبدع نصوصا شعرية تطفح عمقاً فكرياً وثراءً فنياً؛ مما يثبت أننا أمام ناقد عارف بأسرار الخطابين الشعري والنقدي معاً. ومن شأن

الدراية بعلم الشعر والإلمام بقواعده، ودرّك مضايقه وحقائقه وخفاياه وخباياه، أن يجعل لفتاته النقدية وجيهة، وآراءه حصيفة، ونظراته ثاقبة، وتصوره عميقا. ونظن أن هذا كله قد تحقق تحققاً في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه). ومن روائعه الشعرية ميميته التي قال عنها إبراهيم صالح: «ميمية القاضي الجرجاني أشهر قصائده، وبها اشتهر. وهي من عيون الشعر، ومن حُرّه وكريمه، تقطر عزة وإباء، وخاصة عزة نفس العلماء؛ صور فيها القاضي نفس العالم الحر، الذي يأبى الهوان، مستشعرا كرامته إلى أقصى حد. وإنه ليأبى أن يروي من منهل قد يصيبه منه ما يؤذي نفسه. وإنه ليزدري العالم الذي يلهث وراء أطماعه في الدنيا، ناسياً أن من شأن علمه أن يجعله مخدوماً لا خادماً، وسيداً لا عبداً، وإلا كان الجهل خيراً منه، ويزدري من يراهم حوله من العلماء صغار النفوس، الذين لم يصونوا حرمة العلم، بل دنسوه ولطخوه بهوان كبير»(6).

وبالنظر إلى هذا الوصف النقدي، يتبين أن ميمية القاضي مفعمة بالقيم النبيلة والمثل العليا والمبادئ السامية التي يقتنع بها القاضي، ويشترط توافرها في العالم. فلنتأمل دلالة هذه الألفاظ وإيحاءاتها، كما ذكرت في النص (حر - كريم - عزة - إباء - العالم الحر - يأبى الهوان - كرامته - سيداً - لا عبداً - حرمة العلم - هوان كبير...). إنها معان تنضح في ثنايا ميميته، على نحو ما نقرؤه في الأبيات الآتية: (الطويل)

24- إذَا قيلَ: هذَا مشْربٌ؛ قُلتُ: قدْ أرَى ولـكنَّ نفسَ الحر تحتَمل الظَّما

25 - **أنَهنهُها عن بعضِ ما لا يَشينُهَا مخَافةَ أقوالِ العدا: فيمَ أوْ لما**

26 - **فأصْبح منْ عتْبَ اللَّئيم مُسلَّما وقدْرحْتمنْنفْسِالكَريمِمُعظَّمَا**(7)

واضح إذاً أن شعر الرجل «جاء صدى لمفاهيمه النقدية المختلفة في الغالب، فلم تكن هذه المفاهيم والآراء مجرد نصائح يوجهها إلى

الشعراء الآخرين، إنما راح يلتزم بها في شعره، من مثل أثر البيئة في الشعر، وعلاقة الموضوع باللغة في النص الأدبي، وقضية الوحدة في القصيدة والتكلف بين أجزائها، وعلاقة الشعر بالدين»[8]. وإذا كانت تلك صورة الكاتب وملامحها الثقافية، فما ذا عن الكتاب وسياق تأليفه؟

2.1 - كتاب الوساطة ودواعي التأليف:

لكي نتمكن من تبيان أثر القضاء في تأسيس خطاب الجرجاني في مقدمة وساطته، لا بأس أن نلقي نظرة على المناخ الاجتماعي والثقافي الذي أطر المؤلف ووجهه. فالكتاب يعود إلى النصف الأول من القرن الهجري الرابع، وهي المرحلة التي نضجت فيها جميع العلوم والمعارف الإسلامية. فلقد بلغ النقد الأدبي كماله، فتلقفه الأدباء بعد اللغويين والنحاة. وهكذا استقصى النقاد الظواهر الأدبية، وبحثوا في عللها، وطرحوها بمنظار جديد، حكّموا فيه ذوقهم السليم ومنطقهم السديد. ومن هؤلاء أبو بكر الصولي (ت 335هـ)، وقدامة بن جعفر (ت 337هـ)، وأبو الفرج الأصفهاني (ت 356هـ)، وابن العميد (ت 360هـ)، وأبو القاسم الآمدي (ت 370هـ)، وأبو هلال العسكري (ت 395هـ)، «إلا أن الجرجاني كان أصرحهم نقداً، وأوسعهم أفقاً، وأشملهم بحثاً»[9].

إن من سمات عصر الوساطة هي غليان الصراع الفكري والمنافسة الأدبية. ولعل في الكلام الموالي للثعالبي (ت 429هـ) ما يوضح ذلك، «ولما عمل الصاحب رسالته المعروفة في إظهار مساوئ المتنبي، عمل القاضي أبو الحسن كتابه الوساطة، فأحسن وأبدع، واستولى على الأمر في فصل الخطاب، وأعرب عن تبحره في الأدب وعلم العرب، وتمكنه من جودة الحفظ، وقوة النقد»[10]. وما يستوقفنا في كلام الثعالبي هنا إشارته إلى الموقف الإيجابي للجرجاني من المتنبي؛ حيث رد إليه

الاعتبار، واعترف بفضله جراء ما مسه من الحيف والجور (استولى على الأمر في فصل الخطاب). بل إن كتاب الوساطة في أصله إنما جاء ليصحح ما تضمنته الرسالة من أغلاط (لما عمل الصاحب رسالته المعروفة في إظهار مساوئ المتنبي، عمل القاضي أبو الحسن كتابه الوساطة).

ولقد شارك الثعالبي - في ميله إلى أن سبب تأليف الكتاب يعود إلى الرد على رسالة الصاحب بن عباد - جملة من الباحثين المحدثين؛ كالمستشرق بلاشير ومحمود السّمرة وغيرهما، وهو ما ينفيه عبدالعزيز قلقيلة. وحجته في ذلك أن مقابلة الكتابين بعضهما ببعض تسفر عن ندرة أوجه النقد والمعارضة؛ إذ لم يشتركا سوى في ثلاثة عشر بيتاً[11]. وغالب الظن أن الجرجاني ألف كتابه بعد وفاة المتنبي وبعد تمرسه بمهنة القضاء، واكتسابه الخبرة والدربة فيها، واستحكام منهج العدالة في طبعه.

وإذا كان لابن عباد فضل كبير على الجرجاني - حيث ولاه منصب قاضي القضاة بالريّ، وما أدراك ما هذا المنصب في ذلك العصر - فإنه كان من اللازم اللازب أن يعترف له بالفضل، ويومئ إليه في مطلع كتابه، بناء على ما تمليه عليه أخلاقه الفاضلة ومبادئه السامية. لاسيما أن العادة جرت بذلك عند القدامى في مطالع مصنفاتهم ورسائلهم، وهو ما لم يحصل هھنا. ومن هذا المنطلق نسائل الثعالبي: كيف أتى كتاب (الوساطة) ردا على رسالة (المساوئ)، مع العلم أن الجرجاني كان آثر الناس عند الصاحب بن عباد، وأقربهم إليه لفضله ومكانته، حتى قال في حقه في كتابه الذي كتبه بخطه إلى حسام الدين أبي العباسي تاش الحاجب: «فأما موقعه مني فالموقع تخطبه هذه المحاسن، وتوجبه هذه المناقب، وعادته معي

أن لا يفارقني مقيماً وظاعناً ومسافراً وقاطناً»[12]. وإذا كان الكتاب ألف لنصرة المتنبي ورد الاعتبار إليه، فإلى أي حد يمكن الحديث عن نزاهة صاحبه وتجرده من النزعة الذاتية؟

يحظى الكتاب على أية حال بأهمية كبرى، يستمدها من مصادر ثلاثة، أولها أن مداره على شاعر كبير علا كعبه، حتى إنه ملأ الدنيا وشغل الناس؛ بجزالة لغته، وقوة أسلوبه، وعمق معانيه، وكثرة حكمه، وجموح خياله. وثانيها أنه لناقد متمرس بأساليب الخطاب الشعري وأدواته، متسلح بعُدة منهجية علمية قوية تقيه من الانحراف عن الجادة، وتطبع خلاصاته وتعليلاته وتخريجاته النقدية بالدقة والموضوعية. وتتمثل العدة هاته في كونه قاضياً، تحمل مسؤولية حماية حقوق الناس ومصالحهم مادية كانت أو معنوية، فضلا عن تبحره في العلوم المختلفة؛ مما يجعل أفق إدراكه للقضايا المطروحة عليه واسعاً.

أما ثالث المصادر فهو قرب زمن تأليف الكتاب من زمن الشاعر المتنبي، الذي هو مدار الحكومة وأساسها. ذلك أن التقارب الزمني أسعف مؤلف الكتاب على سرد سلسلة من أقوال أبي الطيب، التي يرد فيها على مآخذ معارضيه وآراء خصومه.وقد حصل اختلاف في اسم الكتاب؛ حيث يتراوح بين العناوين الآتية: (الوساطة بين المتنبي وخصومه)، و(الوساطة بين المتنبي وخصومه ونقد شعره)، و(كتاب الوساطة بين المتنبي ومن رد شيئا من شعره)، و(الوساطة بين المتنبي وبين من رد شيئاً من شعره في ألفاظه ومعانيه)[13]. ومهما يكن، فإن ما يعنينا في المقام الأول ههنا، هو رسم صورة شاملة لمفهوم القضاء ووضع بطاقة هوية له، تقودنا إلى الكشف عن أثره في تشييد معالم خطابه النقدي.

2 - القاضي الجرجاني مثقفاً:

1.2 - مفهوم القضاء في اللغة:

يرد لفظ القضاء في اللغة بالألف الممدودة والمقصورة؛ لأن أصله (قَضَاوِي)، يقال: «قضى عليه يقضي وقضاءً وقضيَّة، بمعنى حَكَم وفصَل وقطَع»(14). ويتأسس في بعده المعجمي على معان ودلالات عدة، كما يتبين من قول أحمد بن فارس: «القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح، يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ**﴾؛ أي أحكم خلقهن، ثم قال أبو ذُؤَيب: (الكامل)

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا دَاوُودُ أَوْ صَنَعَ السَّوابِغَ تبَّعُ

والقضاء الحكم. قال الله سبحانه في ذكر من قال ﴿**فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ**﴾؛ أي اصنع واحكم. ولذلك سمي القاضي قاضياً؛ أي لأنه يُحْكِم الأَحْكام ويُنْفِذهَا. وسميت المنية قضاء؛ لأنه أمر يُنْفَذ في ابن آدم وغيره من الخلق»(15). ويشير الراغب إلى أن القضاء هو: «فصل الأمر قولاً كان أو فعلاً، إلهياً كان أو بشرياً. فمن القول الإلهي قوله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاه**﴾؛ أي أمر بذلك. ومن الفعل الإلهي قوله عز وجل: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ**﴾، إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه. ومن القول البشري: قضى الحاكم بكذا، ومن الفعل البشري: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ**﴾، والانقضاء: ذهاب الشيء وفناؤه»(16). ويبدو أن الأصل الدلالي لمادة (قضى) هو الإحكام والصنع، فابن منظور ينسب إلى أبي عبيدة قوله: «والقضاء من الدروع التي قد فرغ من عملها وأحكمت. ويقال لها الصلب»(17).

وعلى كل، فإن استقصاء الدلالات المعجمية لمادة (قضى)، واستقراء شحناتها المعنوية (قدر، وصنع، وحكم، وقطع، وأوجد،)،

يتبين أنها تقوم جميعها على أساس دلالي واحد، هو تنفيذ الفعل وإنجازه بصفة محكمة متقنة، لا ردة فيها ولا شك، كيفما كانت طبيعة الفعل، إلهياً كان أو بشرياً، مادياً كان أو معنوياً. لنرَ الآن دلالة مفهوم القضاء من الناحية الاصطلاحية الفقهية.

2.2 - مفهوم القضاء في الإصلاح:

قُدمت تحديدات مختلفة، باختلاف المذاهب الفقهية لمفهوم القضاء، ولكنها متقاربة في معناها، على نحو ما سنتبينه في النقاط الآتية:

- الحنفية: وتتراوح تعريفاتهم بين (فصل الخصومات وقطع المنازعات)، و(قطع الخصومة أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة)، و(الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله عز وجل)، و(الإخبار عن حكم شرعي على وجه الإلزام)، وغيرها.
- المالكية: وتعرفه بأنه (الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام)، أو هو (صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين)، أو (إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب، فيما يقع فيه النزاع في مصالح الدنيا).
- الشافعية: (فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى)، و(إظهار حكم الشرع في الواقعة فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه).
- الحنابلة: ومن تعريفاتهم له أنه (تبيين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الحكومات).

لا تعنينا هذه التعريفات فيما إن استجابت لقيود الحد وضوابطه العلمية أو لا. ولقد ساقها وأخضعها عبدالرحمن إبراهيم عبدالعزيز للفحص والتمحيص، فكشف عن مواطن القصور والنقص فيها من

هذه الزاوية[18]. لكننا سننظر إليها من الزاوية المنهجية، التي يوجبها النظر في مدى تأثر الجرجاني في خطابه النقدي بالمنهج الفقهي القضائي إن صح التعبير. ومن هنا يمكن أن نخلص من التعريفات السابقة إلى ما يلي:

- تقوم في بنائها على المصادر الاشتقاقية التالية: الفصل، والقطع، والحكم، والإخبار، والإنشاء، والإطلاق، والإلزام، والإظهار، والتبيين. وهي مصادر توحي بفعلين متلازمين؛ أحدهما الإبانة والإعراب، مثل (الإخبار، والإظهار، والتبيين)، والآخر التنفيذ والبت؛ (كالفصل، والقطع، والحكم، والإلزام، والإنشاء، والإطلاق).
- يقوم القضاء إذاً - كما ترسم حدوده المفهومية التعريفات المذكورة - على إظهار الحق (الحكم الشرعي) للمرء المسلم، وإجباره على اتباعه والتقيد به، وإن كان المذهب الشافعي الذي ينتمي إليه القاضي الجرجاني - كما هو جلي في التعريفين السابقين - يركز على الشق الأول من التعريف (الإظهار)، ويتساهل في الشق الثاني الذي هو (الإجبار).
- تلح التحديدات صراحة أو ضمناً على الطابع الدنيوي للقضايا والحوادث الذي ينظر فيها القضاء؛ أي خصومات تنشأ بين فردين أو جماعتين حول أمور دنيوية. فعند الحنابلة (فصل الخصومات)، وعند الشافعية (في الواقعة) فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه.
- هناك فرق بين مفهوم القضاء في المجال الفقهي والقضائي، «فالقضاء في المجال الفقهي أداء مثل الواجب بعد وقته استدراكا مما سبق، ومنه قضاء الصلاة، وقضاء الدين وفاؤه. وفي المجال القضائي الفصل في الخصومات»[19].
- يمكن استنتاج الأركان الخمسة للقضاء من التحديدات السابقة:

- القاضي: الذي يظهر الحكم ويخبر به.
- المَقضيّ به: الحكم.
- المَقضي فيه: الخصومة محل النزاع.
- المقضيّ له: الذي يكون الحكم لصالحه.
- المقضيّ عليه: الذي يكون الحكم عليه.

من شأن الملاحظات التي استخلصناها من استقراء تعريفات الفقهاء لمفهوم القضاء، على اختلاف مشاربهم المذهبية ومنازعهم الفكرية وظروفهم التاريخية، أن ترسم لنا الملامح العامة للمنهج المتبع في الفصل بين المتنازعين، وتمييز الحق من الباطل في دعاواهم. وقبل أن نتعقب صور حضورها في المتن المدروس وأثرها في بنائه، سنلقي نظرة على المفهوم في مساره التاريخي.

3.2 - **مفهوم القضاء في التاريخ الإسلامي:**

القضاء ضرورة إنسانية، ترتبط بالحياة الاجتماعية التي تثير التنازع والتخاصم بباعث الأثرة وحب الذات. وعليه ارتبط المفهوم بظهور الحياة البشرية على وجه الأرض؛ فمنذ آدم عليه السلام ظهر النزاع، ودعت الحاجة إلى القضاء (قضية قابيل وهابيل نموذجاً). إن ممارسة القضاء إذاً وجد لدى كل الشعوب والأمم، وفي كل الرسالات السماوية. وفي القرآن الكريم ترددت مادة «قضى» بمشتقاتها المختلفة أكثر من مرة بمفهومها المعجمي، أما دلالتها الاصطلاحية فلم تظهر إلا في العهد العباسي.

فقد كان الرسول – صلى الله عليه وسلم – في عهده الإمام الأعظم والقاضي الأحْكم والمفتي الأعلم. فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء؛ إذ كان يتولى بنفسه القضاء الذي لم ينفصل عن غيره

من الولايات لقلة الخصومات، ويسنده أحيانا إلى بعض صحابته. ويشير إلى القضاء في عهد أبي بكر،ما يرويه عطاء بن السائب عن محارب بن دثار عند قوله: «لما استخلف أبو بكر، قال لعمر ولأبي عبيدة الجراح أنه لا بد من أعوان. فقال له عمر: أنا أكفيك القضاء، وقال أبو عبيدة: أنا أكفيك بيت المال»[20].

ويقول ابن وكيع، مشيرا إلى قضاء عمر: «إن أبا بكر وعمر لم يكن لهما قاض، كانت الفتنة فاستقصى عمر»[21]، وأورد كذلك ما يلي: «روى الأصمعي عن الحسن البصري أنه قال: استعمل عمر بن الخطاب على قضاء البصرة بعد مريم الحنفي كعب بن سور الأزدي (...)، فقال عمر: والله ما رأيت الأول بأعجب من الآخر، اذهب فأنت قاض على أهل البصرة»[22]. وجاء في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة (...)، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس، فراجعت فيه نفسك، وهُديت فيه لرشدك أن ترجع عنه إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي فيه (...). واجعل للمدعي حقا غائبا أو بينة أمدا ينتهي إليه، فإن أحضر بينة أخذت له بحقه، وإلا وجهت عليه القضاء»[23].

نستنتج من الاستشهادات السابقة أن مفهوم القضاء تبلور بشكل واضح في عهد عمر الفاروق؛ حيث شرع في وضع أسسه ورسم معالمه. غير أنه لم يسنده إلى قضاة معينين، بل غالبا ما يتكفل به الولاة خاصة في الأقطار والأمصار. وقد استمرت هذه الصورة في العهد الأموي، خلافاً للعصر العباسي الذي صار فيه القضاء مصطلحاً يرمز إلى جهاز، له مهامه وشروطه ومقره؛ إذ ارتفعت مكانة أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة عند الخليفة العباسي الرشيد لما قلده منصب قاضي القضاة.

وهو أول من تقلد هذا المنصب في الإسلام، زمن الرشيد الذي رأى ضرورة تنظيم القضاء بعد أن اتسعت الدولة العباسية، فابتكر منصب قاضي القضاة. وكان أبو يوسف يراقب أعمال القضاة، ويعزلهم عند الاقتضاء، كماكان أول من ابتكر زيّا خاصا بالقضاة: عمامة سوداء وطيلساناً[24].

ولقد تأثر القضاء بالتيارات الدينية والمذاهب الفكرية السائدة في العصر العباسي؛ من اعتزال، وتصوف، وشيعة، وشعر، وحركات تنبئيّة؛ حيث يصدر عنها القضاة في أحكامهم، بحكم أن مهنتهم تجعلهم أكثر الناس تعاملا مع الأحداث الجديدة، وأكثرهم حاجة لمعرفة الآراء والاجتهادات التي تأتي بها المذاهب أو الحركات المختلفة؛ مما يجعل ثقافة القاضي غنية متنوعة متميزة. فالحلاج ادعى الألوهية، فاختلف القضاة في فتاويهم تجاهه، واكتفى المتنبي بادعاء النبوة، فاهتم القاضي المحسن التنوخي بلقائه حرصاً منه على التثبت؛ مما إذا تنبأ أم لا. فقد أجرى معه حوارا، وهو في طريقه إلى فارس سنة أربع وخمسين وثلاثمائة للهجرة، فقال له المتنبي: «هذا شيء كان في الحداثة أوجبته الصبوة»[25].

وتأثر القضاة كذلك بالشعر والشعراء، فكان معظمهم شعراء. فالقاضي أبو علي المحسّن بن علي التنوخي كان شاعراً، وله شعر مجموع في ديوان ضائع، أورد مقتطفات منه في كتابه (نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة)[26]، وكان أبوه أبو القاسم التنوخي أيضاً شاعراً، حفظ مائتي قصيدة من شعر أبي تمام والبحتري، كما حفظ ستمائة بيت شعري في يوم وليلة، وله قصيدة يمدح فيها تنوخ وقومه من قضاعة. ولا غرو، فالشعر ظل إلى أمد غير بعيد مجرد وسيلة؛ غايته الإجادة الفنية. إن ثقافة القاضي إذاً تقوم على الإلمام بمعارف

متعددة: علوم الشرع، وعلوم اللغة، والأدب، والمنطق، والفلسفة، وعلم الكلام. ولنا في شخصية القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني وكتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) خير مثال على ذلك.

3 - المعرفة القضائية في المقدمة:

ستتعقب منظومة المصطلحات والمفاهيم والتعابير المستوحاة من الحقل الفقهي القضائي، ونعاين طريقة استخدامها وأوجه تعالقها، علنا نقترب عن كثب من طبيعة معرفة القاضي الجرجاني ومدى وعيه بها، وهو يتناول قضية المتنبي. ولقد استعنا بالجدول الآتي لدراسة المصطلح؛ بتحديد مواطنه النصية وسماته الاشتقاقية ودلالته المعجمية والاصطلاحية.

1.3 - المصطلحات:

المصطلح	تردده في المتن المدروس	مداره المعجمي	دلالته الاصطلاحية[27]
1 - الإقرار	- «تجعل الإقرار بالحق عليك شاهدا لك إذا أنكرت»[28]	المدار المعجمي للفظ على الاستقرار والتمكن والبقاء في المكان والثبات[29].	الإقرار والتقرير عند المحدثين ما أقره الرسول (ص)؛ بالسكوت عنه. وعند أهل القضاء الموافقة على القول أو الفعل.
2-الإنكار	-"وكما ليس من شرط صحة رحمتك أن تحيف ما على الحق، أو تميل في نصرها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراعاة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنصاف، أو تخرج في بابه إلى الإسراف، بل تتصرف على حكم العدل كيف صرفك، وتقف على رسمه كيف وقفك، فتنصف تارة وتعتذر أخرى، وتجعل الإقرار بالحق عليك شاهدا لك إذ **أنكرت**؛ وتقيم الاستسلام للحجة –إذا قامت– محتجا عنك إذا خالفت"[30].	الجحود والتخفي والتستر، ومداراة الحقيقة بواسطة الدهاء والفطنة[31].	في اصطلاح المحدثين: المنكر ما انفرد بروايته راو واحد، وتم تعديله من جهات أخرى. وعند أهل الفقه والقضاء: النفي قطعا أو ظنا، وهو ضد الإقرار.
3-الحجة	-"وتقيم الاستسلام **للحجة** –إذا قامت– محتجا عنك إذا خالفت"[32]. -"فإنه لا حال أشد استعطافا للقلوب المنحرفة، وأكثر استمالة للنفوس المشمئزة من توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك **للحجة** إذا قهرت"[33].	أصل الحج: القصد[34]. وسميت جادة الطريق محجة؛ لأنها تقود السالك إلى مقصده، كما أن الحجة يستعملها من يقصد حقه المطلوب، وصارت الحجة تطلق على الدليل والبرهان، ومنه صك البيع.	الحجة في اصطلاح المحدثين من ألفاظ التعديل، وهي فوق الثقة. وتطلق على من أحاط علمه بثلاثمائة ألف حديث. وعند القضاة ما يدل على صحة الدعوى، والدليل المفيد غلبة الظن.
4-الحق	-"عثر بها من يعرف **حقها**"[35]. -"وقدرت على قضاء **حق** صاحبها"[36]. -"وأول **حقوق** الجار الامتعاض له. لا حرمة أولى	(حق) لغة: وجب وثبت وصح. ومرجعية الكلمة حيوانية؛ يقال:	الحق في مجال الشرع عامة هو الثابت الذي لا يجوز إنكاره، ومنه قولهم: القرآن حق. والحق في مجال القضاء سلطة

	بالعناية وأحق بالحماية (...) من حرمة العلم"[37]. -"بحسب عظمة مزيته وعلو مرتبته، بعظم حق التشارك فيه"[38]. -"وكما ليس من شرط صلة رحمك أن تحيف لها عن الحق"[39]. -"وتجعل الإقرار بالحق عليك شاهدا لك إذا أنكرت"[40].	احتق الفرس بمعنى ضمر، وحقت الناقة سمنت. والحق من أولاد الإبل الذي بلغ أن يركب ويحمل عليه، لثبوته وصحة جسده وقوته[41].	يقررها القضاء لشخص، يستطيع بمقتضاه أن يجري عملا معينا، أو أن يلزم شخصا آخر بأدائه له تحقيقا لمصلحة مشروعة.
5-الحكم	-"فكذلك ليس من حكم مراعاة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنصاف، أو تخرج في بابه إلى الإسراف"[42]. -"بل تتصرف على حكم العدل كيف صرفك، وتقف على رسمه كيف وقفك"[43]. -"لا حال أشد استعطافا للقلوب المنحرفة من (...) توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك للحجة إذا قهرت، والحكم على نفسك إذا تحققت الدعوى عليها"[44]. -"ولولا هذه الحكومة لبطل التفضيل، وزال الجرح"[45].	(حكمة اللجام) ما أحاط بحنكي الدابة؛ فمرجعية المادة حيوانية، تقوم على المنع والرد، كما تمنع حكمة اللجام الدابة، فتردها إلى الطريق. ثم صارت المادة تفيد الضبط والصواب، والحلم والرزانة والعدل، ومنها الحكمة والحاكم[46].	الحكم في اصطلاح الفقهاء هو الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل، كالوجوب والحرمة. وفي اصطلاح الأصوليين خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تأخيرا أو وضعا. وعند القضاة: القرار الذي يصدر القاضي، ينهي به المخاصمة بين المتخاصمين.
6-الخصم	- "لا حال أشد استعطافا للقلوب المنحرفة من (...) توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك للحجة إذا قهرت، والحكم على نفسك إذا تحققت الدعوى عليها، وتنبيه خصمك على مكامن حيلك إذا ذهب عنها"[47]. -"ومتى عرفت بذلك صار قولك برهانا مسلما،	مادة (خصم) ذات أصل مائي، تطلق العرب (الخصم) على الطرف الأسفل للراوية[49].	الخصم جمع خصوم وخصام، وهو أحد الطرفين المائلين أمام القاضي؛ سواء كان معتديا أو معتدى عليه.

	ورأيك دليلا قاطعا، واتهم خصمك ما علمه وتيقنه، وشك فيما حفظه وأتقنه"[48].	وخصومة السحابة جوانبها، وخصومة القضية أطرافها.	
7-الدعوى	-"التفاضل أطال الله بقاءك داعية التنافس"[50]. -"لا حال أشد استعطافا للقلوب المنحرفة من الحكم على نفسك إذا تحققت الدعوى عليها"[51].	مرجعية مادة (دعا) حيوانية؛ فداعية اللبن هي ما يترك في الضرع ليدعو ما بعده. ومنه داعية الخيل؛ أي صريخه في الحروب لدعائه من يستصرخه. ثم صارت المادة تدل على مطلق النداء والدعاء[52].	الدعوى في اصطلاح فقهاء القضاء: قول هو بحيث لو سلم أوجب لقائله حقا.
8-الشاهد	-"لا حال أشد استعطافا للقلوب المنحرفة، وأكثر استمالة للنفوس المشمئزة، من توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك للحجة إذا قهرت، والحكم على نفسك إذا تحققت الدعوى عليها، وتنبيه خصمك على مكامن حيلك إذا ذهب عنها. ومتى عرفت بذلك صار قولك برهانا مسلما، ورأيك دليلا قاطعا، واتهم خصمك ما علمه وتيقنه، وشك فيما حفظه وأتقنه، وارتاب بشهوده وإن عدلتهم المحنة، وجبن عن إظهار حججه وإن لم تكن فيها غميزة"[53]. -"وكما ليس من شرط صحة رحمك أن تحيف لها على الحق، أو تميل في نصرها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراعاة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنصاف، أو تخرج في بابه إلى الإسراف، بل تتصرف على حكم العدل كيف صرفك، وتقف على رسمه كيف وقفك، فتنتصف تارة وتعتذر أخرى. وتجعل الإقرار بالحق عليك شاهدا لك إذا أنكرت، وتقيم الاستسلام للحجة -إذا قامت- محتجا عنك	الحضور والمعاينة والاطلاع والإدراك؛ مما يستدعي العلم اليقين والدليل الساطع والحجة القاطعة[56].	هو الحديث الذي يرويه أحد الراويين، إن كان موافقا لحديث الراوي الآخر معنى لا لفظا. وفي اصطلاح القضاة هو المخبر بحق شخص على غيره عن مشاهدة وعيان، لا عن تخمين وحسبان.

	إذا خالفت"[54]. -"وللفضل آثار ظاهرة، وللتقدم **شواهد** صادقة؛ فمتى وجدت تلك الآثار، **وشوهدت** هذه **الشواهد** فصاحبها فاضل متقدم، فإن عثر له من بعد على زلة ووجدت له بعقب الإحسان هفوة، انتحل له عذر صادق أو رخصة سائغة "[55].		
9-العدل	-"وكما ليس من شرط صحة رحمك أن تحيف لها على الحق، أو تميل في نصرها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراعاة الأدب أن **تعدل** لأجله عن الإنصاف، أو تخرج في بابه إلى الإسراف، بل تتصرف على حكم **العدل** كيف صرفك، وتقف على رسمه كيف وقفك، فتنتصف تارة وتعتذر أخرى"[57]. -"لا حال أشد ستعطافا للقلوب المحرفة، وأكثر استمالة للنفوس المشمئزة، من توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك للحجة إذا قهرت، والحكم على نفسك إذا تحققت الدعوى عليها، وتنبيه خصمك على مكامن حيلك إذا ذهب عنها. ومتى عرفت بذلك صار قولك برهانا مسلما، ورأيك دليلا قاطعا، واتهم خصمك ما علمه وتيقنه، وشك فيما حفظه وأتقنه، وارتاب بشهوده وإن **عدلتهم** المحنة، وجبن عن إظهار حججه وإن لم تكن فيها غميزة"[59]. -"وكلا الفريقين إما ظالم له أو للأدب فيه"[60]؛ وكما أن الانتصار جانب من **العدل** لا يسده الاعتذار، فكذلك الاعتذار جانب هو أولى به من الانتصار. ومن لم يفرق بينهما، وقفت به الملامة بين تفريط المقصر وإسراف المفرط، وقد جعل الله لكل شيء قدرا"[60].	يدل العدل على «الاستواء والاعوجاج[61]؛ فمرجعية (عدل) حرية؛ إذ أن تعديل السيف يعني تقويمه وتسويته وجعله مستقيما، ثم صار يدل على الإنصاف والقسط[62]؛ فيقابله الحيف وجور والظلم.	العدل في اصطلاح المحدثين من ألفاظ التعديل، يطلق على الضابط الذي يروي الحديث الصحيح الذي اتصل سنده، فلم يشذ أو يعل في متنه. وعند أصحاب المذاهب الفقهية من اجتنب الكبائر، ولم يصر على الصغائر، وتحاشى من التصرفات ما يخدش كرامته. فالعدل بهذا يفيد التوسط بين الإفراط والتفريط.
10-العذر	-" ليس من حكم مراعاة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنصاف، أو تخرج في بابه إلى الإسراف، بل تتصرف على حكم العدل كيف صرفك، وتقف على رسمه كيف وقفك، فتنتصف تارة **وتعتذر** أخرى"[63]. -"وكما أن الانتصار جانب من العدل لا يسده **الاعتذار**، فكذلك **الاعتذار** جانب هو أولى به من	العذر: علاقة أو أثر يدفع به اللوم والذنب، وهو بمثابة تقديم حجة وطلب تقبلها[66].	العذر عند الأصوليين هو السبب المبيح للرخصة، ومنه الأعذار المبيحة للتيمم. وعند أهل القضاء الحجة التي يقدمها المخالف لرفع اللوم عنه.

	الانتصار".[64] -"ووجدت له بعقب الإحسان هفوة التحل له عذر صادق أو رخصة سائغة".[65]		
11- المحاماة	-"وأول حقوق الجار الامتعاض له **والمحاماة** دونه".[67] -"ولا حرمة أولى بالعناية وأحق **بالحماية** (...) من حرمة العلم".[68] -"وجبن عن إظهار حججه وإن لم تكن فيها غميزة، **وتحامتك** الخواطر فلم تقدم عليك إلا بعد الثقة".[69]	حمى الشيء يحمي وحميا وحماية؛ بمعنى منعه ودفعه، ومرجعية الكلمة حيوانية؛ إذ أن الحامي من الإبل هو الفحل الذي لقح ولد ولده، فقد حمى ظهره، فلا يجز له وبر.[70]	المحاماة اصطلاحا: هي الوكالة عن الشخص في الخصومة للدفاع عنه، إذا لم يتيسر له معرفة أحكام الشريعة، أو حالت ظروف بينه وبين حضوره.

3.3 - العلاقـات:

نستهدف من خلال هذه النقطة تكوين بطاقة هوية لمصطلح «القضاء» في مقدمة الوساطة. لذا سنحاول بيان كل ما له صلة بهذا المصطلح، من مختلف العلائق التي تربطه بباقي المصطلحات الفرعية الواردة في الجدول السابق.ولا ندعي هنا الإحاطة بمختلف جوانب المصطلح، وحالاته التطورية وتغيراته الدلالية، بل إننا سنكتفي بإيراد خصائص المصطلحات القضائية في المتن المدروس؛ من عموم وخصوص، وائتلاف واختلاف، وترادف وتضاد، وغيرها. إضافة إلى الإشارة إلى بعض الضمائم الوصفية والإضافية والإسنادية. إذ إن هدفنا وظيفي محض، يتجلى في تحليل خطاب المقدمة من الزاوية الفقهية، ومن داخل المقدمة لا خارجها، إيمانا منا بأن الفهم السليم للخطاب النقدي عند القاضي الجرجاني، لا يتأتى إلا بتدقيق المنظومة الاصطلاحية الفقهية واستدعاء أسسها المفهومية.

فقد روي عن أرسطو قوله لتلاميذه (لنتكلم اليونانية)، وتوقف أمجد الطرابلسي عند هذه القولة شارحاً ومحللاً بقوله: «والقصد التكلم بها على وجه، يكون معه لكل لفظة يتفوه بها المتكلم مفهوم واضح في ذهنه. وما أكثر ما يظن المتكلم أنه يتكلم بلغة ما، بينما هو وسامعه منها في مثل العماء»(71). وذلك لأن الدقة العلمية ووضوح التصورات وصفاء القناة التواصلية بين من يتبادلون الخطاب، تقتضي من جملة ما تقتضيه تدقيق المصطلحات ومفاهيمها، وتبين الفروق الدقيقة بينها، وتمثل حدودها الدلالية. وهذا مطلب ضروري توفرُه في المعرفة العلمية الصحيحة.

لم يرد مصطلح «القضاء» الذي يشكل البؤرة والأساس في خطاب المقدمة إلا مرة واحدة عند قوله: «وقدرت على قضاء حق صاحبها»(72). لكن عدم حضوره بصيغته الصرفية في المتن لا يعني شيئاً، بالنظر إلى امتداد مفهومه في مصطلحات قضائية أخرى مرتبطة به،إذ تربطه بأسرته علاقات مختلفة. فهناك تعالق على سبيل الخصوص والعموم بين المصطلحين «القضاء» و«الحكم»؛ بحكم أن القاضي كان يطلق عليه قبل نهاية القرن الهجري الثاني «الحاكم». وتفصيل ذلك أن القضاء قبل هذا التاريخ لم يكن منفصلاً عن باقي الولايات التي يضطلع بها الخليفة، وعندئذ أطلق الحاكم على صاحب الولاية العامة، واختص القاضي بالحكم في الخصومة. وإذا ما ولينا وجهنا إلى طبيعة العلاقة بين المصطلحين في مقدمة الكتاب، فسنجدها قائمة على التطابق، كما أن «الحكم» في استخدامه النقدي ههنا (حكم مراعاة الأدب - حكم العدل - الحكم على نفسك - الحكومة)، مطابق لمفهومه في بعده الاصطلاحي الفقهي.

ويجاور كلاً من «القضاء» و«الحكم» مصطلح آخر أوشك على الانقراض في العصر الذي نتحدث عنه، وهو «التحكيم». فالتحكيم

من فعل (حكّم/ يحكّم)، جاء على وزن التَّفْعِيل الدال على التعدية؛ أي تعدية طرفي النزاع ذاتيهما إلى شخص آخر يختارانه حكَما بينهما. وبذلك نجد القضاء يقوم على تعيين القاضي، والتحكيم يقوم على اختياره. ولا بأس أن نشير إلى مصطلح آخر يدخل في علاقة اختلاف مع القضاء وهو «الفتوى». إذا كان القضاء يهتم -كما أسلفنا-بما ينشأ بين الناس من نزاع حول مصالح الدنيا استنادا إلى فعّالية الحجاج وأدواته، فإن الفتوى تختص في إصدار حكم اجتهادي يرتبط بالشرع بناء على الأدلة.

و«الحكم» - كما وظفه الجرجاني - اقترن مرة (بمراعاة الأدب) ومرة ثانية (بالعدل)، ومرة ثالثة بـ (على نفسك) معرفا بأل، ومرة رابعة جاء على وزن (الفُعُولة) مستقلا بذاته. فهو في الحالات الأربعة السابقة ذو قيمة إيجابية، تقوم على الأخذ بعين الاعتبار مقتضيات العدل والآداب العامة ومبادئ الشريعة عند إصدار الحكم، أيا كان المحكوم عليه. ولعل الصيغة الاشتقاقية الأخيرة«الحكومة» تبدو أوسع وأشمل فيما نحسب؛ حيث تحيل إلى منهج قضائي متكامل، فيه ما لا يخفى من التركيب والتعقيد: التأكد من الخصومة، تحديد أطرافها، تعيين شهودها، النظر في الحجج والقرائن، إصدار قرار شرعي في الأخير. ولقد نصب الجرجاني حكومته الأدبية للنظر في ملف المتنبي والبث في حيثياته وتفاصيله، كما يفهم من قوله: «ولولا هذه الحكومة لبطل التفضيل ولزال الجرح»(73). فلتحقيق الموازنة والممايزة بين أبي الطيب وخصومه، وزوال الجرح والتحامل والانحياز إلى هذا الطرف أو ذاك، دعت الضرورة إلى هذا النوع من الحكومة.

يتبين مما سلف أن الجرجاني استعمل «الحكم» بمفهومه الإيجابي، القائم على القصد والعدل والإنصاف والاعتذار وتوخي الحق. ومما

يعزز حمولته المفهومية، ارتباطه على نحو من الأنحاءبجملة من الألفاظ؛ منها ما هو مصطلح، ومنها ما لا يرقى إلى درجة الاصطلاح. كما أن منها ما يتصل به على سبيل الائتلاف، ومنها ما يرتبط به على وجه الاختلاف. ومن شأن هذا النسيج الاصطلاحي الثَّري، أن يرسم لنا ملامح الحياة القضائية في القرن الهجري الرابع. لقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية في عصر القاضي الجرجاني وقبله بقليل، وتزايدت المنازعات والمخاصمات، وازدادت أعباء القاضي؛ مما أدى إلى تغيير في هيكلة السلطة القضائية. وهكذا سارت تقوم على العناصر التالية: قاضي القضاة، وأقضى القضاة، وخليفة القاضي، وأمينه، وكاتبه، وخادمه، ثم الشهود، والعدول، والوكيل على أبواب القضاة (المحامي)، وصاحب السجن، والبواب، والمترجم، والحاجب، وأهل الخبرة، وغيرهم[74]. ولن نفصل القول في هذه الأطراف كلها بل سنتوقف عند اثنين منها فقط هما: «الشهود العدول» و«الوكيل على أبواب القضاة»، لنتبين كيف وظفهما القاضي الجرجاني في خطاب مقدمته.

لا يذكر المصطلح الأول في جل الكتابات التي تنتمي إلى هذا العصر إلا وقد اقترن بضميمة وصفية هي (العدول)؛ حيث يستعين القاضي بالشهود العدول،الذين يساعدونه في جميع مراحل القضية، بما في ذلك تدوين القرارات وتسجيل العقود، فيختارهم وفق شروط خاصة. وقد وظف «الشاهد» في خطاب الجرجاني تارة مفرداً عند قوله: «وتجعل الإقرار بالحق عليك شاهدا عليك إذا أنكرت»[75]، وتارة جمعا لما قال: «وارتاب بشهوده وإن عدلتهم المحبة»[76]. ولعل مدلوله في الحالة الأولى معنوي وهو الإقرار بالحق، وفي الثانية مادي يرتبط بأشخاص موصوفين بالعدالة. لكن التساؤل المطروح يحيل إلى طبيعة العلاقة بين المصطلح المحور «القضاء» ومصطلح «الشاهد».

تقتضي الإجابة عن التساؤل التمييز بين الحالتين المذكورتين للشاهد. وتفصيل ذلك أن القاضي في الحالة الأولى يعتبر أكبرَ الشهود، متى أقر بالحق وآنس الصواب في نفسه بفطرته وسليقته، حكم به على سنة الله ورسوله. ولا غرو أن نجده في قضايا كثيرة وعصور سابقة، يحكم دونما حاجة إلى الشهود بالصفة المتعارف عليها. ويدعو القاضي الجرجاني بهذا كل متلق إلى أن يكون قاضياً لنفسه في الحكم على الظواهر الإنسانية المختلفة، أدبية كانت أو غير أدبية. وفي الحالة الثانية إشارة إلى الشهود العدول المعروفين في هذا العصر، الذين تربطهم علاقات قوية بالقاضي، يعينهم وفق شروط؛ أبرزها على العموم العدالة والأمانة، فيساعدونه على حصر جوانب القضية والإحاطة بها، والإدلاء بالشواهد والآثار والعلامات التي يشير إليها صاحب الوساطة بقوله: «وللفضل آثار ظاهرة وللتقدم شواهد صادقة، فمتى وجدت تلك وشوهدت تلك الشواهد فصاحبها فاضل متقدم»[77].

إن الحكم العادل يشترط قاضيا عادلا وشهودا عدولا، وإلا كان الحكم جوراً وظلماً. وتعتبر الشهادة في حقيقة الأمر أول وسيلة إثبات عرفها البشر، وتعني في الاصطلاح «الإخبار بما علمه الشاهد بلفظ خاص»[78]. روى البيهقي، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «لما خلق الله آدم نفخ فيه الروح (...)، فجحد ذريته، فنسي ونسيت ذريته، فيومئذ أمر بالكتاب والشهود»[79].

وتدخل «الشهادة» في علاقة العموم والخصوص مع «الحجة»، التي تشير في عمقها إلى الأثر والعلامة التي تفيدها الشهادة، وتمثل الطريق السوي الذي يسلكه القاصد إلى ما يقصده. فهي تتم بشهادة الشهود، وتثبت باليمين (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر)، كما

تتم بالقرائن المختلفة؛ مما يعني أنها عامة والشهادة خاصة. وتقوم الحجة على إقرار دعوى المدعي، وتخويله حقه من المدعى عليه أو ردها وإنكارها. ويبرز القاضي الجرجاني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الحجة متى ظهرت وقامت، فلا بد من الاستسلام لها والاسترسال لها. ومتى تحقق ذلك للمرء صار ثقة واعترف برأيه، وصدق قوله، وغدا حكمه عادلاً.

وبعد حديثنا عن «الشهود العدول»، وبيان علاقة «الشهادة» بـ«القضاء» من جهة وعلاقتها بـ «الحجة» من جهة أخرى، سنرى إن كان لفظ «المحاماة» - كما استخدمه الجرجاني غير مرة - ينضم إلى منظومته الاصطلاحية، ويعزز نسيجه الفقهي القضائي في الكتاب. يبدو أن المحاماة في خطاب المقدمة على الأقل لا تشير إشارة واضحة إلى الوكالة، بقدر ما تحتفظ بدلالتها المعجمية؛ من حماية، ودفاع، ورعاية. فقد وظفها علي بن عبدالعزيز في حديثه عن حقوق الجار (أول حقوق الامتعاض له والمحاماة دونه)، كما وظفها في سياق الحديث عن العلم وحاجته كذلك إلى الحماية؛ باعتباره رونق وجه صاحبه، ومنار اسمه، ومطية ذكره. نستنتج هنا أن المحاماة لم تصل بعد درجة المصطلح، ومما يزكي هذا الرأي أيضاً، هو أن المحاماة لم ترد في كتب الفقه المنتمية للعصر بمفهومها الاصطلاحي، بل كان يعبر عن المفهوم بـ «الوكالة على أبواب القضاة»، وهي مهنة مستقاة من السّاسانيين كباقي تقاليد نظام الحكم والقضاء.

ومن المصطلحات الأخرى التي ترتبط بالقضاء: (الدعوى، الخصم، الإقرار، الإنكار)، وهي مصطلحات يأخذ بعضها برقاب البعض. تأتي «الدعوى» من أحد الخصمين: طرفي القضية، وتفيد الدعوة وطلب الإنصاف والعدل والحق، لذا غالباً ما تصدر عن المعتدى عليه. وكل دعوى تستلزم الحكم، يقول الجرجاني: «لا حال

أشد استعطافا للقلوب المنحرفة من الحكم على نفسك، إذا تحققت الدعوى عليها»[80]. ولعل في هذا أقصى درجات الحكم بالعدل، وذلك حينما يستطيع المرء أن يحكم على نفسه متى كانت الدعوى ضده، ويقر ويعترف بخطئه. وعليه، تكون الدعوى مناط الحكم الذي هو هدف القضاء. أما مصطلح «الإقرار»، فقد ذكر مرة واحدة مرتبطة بالحق، مبرما علاقة اختلاف مع «الإنكار» الذي عُبر عنه بالمخالفة (إذا أنكرت/ إذا خالفت)، ويتصلان معاً بالحق الذي يعد قطب الرحى وحجر الزاوية في القضاء.

نخلص مما سبق إلى أن جميع المصطلحات القضائية تصب في قالب واحد، هو تعميم الحق ونشر العدل، وجلب المنفعة للعباد، ودرء المضرة عنهم. لكن ما دلالة توظيف هذه المصطلحات في خطاب المقدمة عند الجرجاني في وساطته، وما أثرها في بناء ذلك الخطاب؟

4 - أثر المعرفة القضائية في بناء الخطاب النقدي في المقدمة:

يستهل القاضي الفقيه الجرجاني كتابه بعبارة «التفاضل - أطال الله بقاءك - داعية التنافس، والتنافس سبب التحاسد»[81]. فالتفاضل بين البشر هو أساس الكثير من المظاهر الاجتماعية، التي تسود في صفوف الأفراد والجماعات. فعن التفاضل ينشأ التنافس، ومن التنافس ينبعث التحاسد، ومن التحاسد ينبثق التباغض والتقاتل وشيوع الظلم. ومن هنا، فلا بد من وازع شرعي، يفصل بين ذات البين، فيحق الحق، ويزهق الباطل. ويتجلى هذا الوازع في القضاء، الذي يتولاه من هم أهل له من القضاة، كالقاضي الجرجاني. وكما أن التفاضل يحصل بين الآدميين في الثروات والممتلكات المادية، فإنه يحصل كذلك في المؤهلات والقدرات المرتبطة بالعلوم والآداب، التي هي - في نظره - أنساب وأرحام لأهلها وأصحابها، وجبت حرمتها وحمايتها. يقول في

هذا السياق: «ولا حرمة أولى بالعناية وأحق بالحماية (...) من حرمة العالم الذي هو رونق وجه الكريم، ووقاية قدره، ومنار اسمه، ومطية ذكره»[82].

وبعد عرض الجرجاني للإطار الإنساني والشرعي الذي يقتضي الحكم بالعدل والإنصاف، ومجانفة الجوّر والإسراف، ينطلق إلى القضية النقدية التي شغلته في مؤلفه، ألا وهي قضية المتنبي. يقول: «ومازلت أرى أهل الأدب - منذ ألحقتني الرغبة بجملتهم، ووصلت العناية بيني وبينهم - في أبي الطيب أحمد بن الحسن المتنبي فئتين: من مطنب في تقريظه، منقطع إليه بجملته، منحط في هواه بلسانه وقلبه، يلتقي مناقبه إذا ذكرت بالتعظيم، ويشيع محاسنه إذا حكيت بالتفخيم (...)، وعائب يروم إزالته عن رتبته، فلم يسلم له فضله، ويحاول حطه عن منزلة بوأه إياها أدبه؛ فهو يجتهد في إخفاء فضائله، وإظهار معايبه، وتتبع سقطاته، وإعلاء غفلاته»[83]. ثم شرع في استقصاء خصوصية كل فئة، وتقليبها على جميع أوجهها، قبل أن يصدر حكمه فيهما معاً، على نحو ما نقرأ في قوله: «وكلا الفريقين إما ظالم له، أو للأدب فيه»[84]. وقد وظف في ذلك كله منهج الفقيه القاضي، الذي يعرض القضية، ويحيط بها من جميع جوانبها، قبل إصدار الحكم الشرعي المناسب فيها، بعيدا عن التحيز أو الميل لهذا الطرف أو ذاك.

ويؤكد الجرجاني في هذا الصدد على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الشواهد والأدلة المعينة على الترجيح، وتبين صاحب الحق من غيره. ومما يزكي هذا المنحى ويعضده، ورود مادة (شهد) خمس مرات. يقول: «وللفضل آثار ظاهرة، وللتقدم شواهد صادقة، فمتى وجدت تلك الآثار، وشوهدت هذه الشواهد، فصاحبها فاضل متقدم»[85].

وعبارته ههنا لا تشير فقط إلى المتنبي، بل تعود إلى جميع أصحاب الفضل من الشعراء وغيرهم في كل العصور والعهود؛ مما يعطي لمنهج الجرجاني في أحكامه النقدية طابعاً شمولياً وعمومياً، شمول وعموم منهج القضاء نفسه. ولا عجب فشرعة الله ومنهاجه صالحة لكل زمان ومكان، يحرص على تنفيذها الأنبياء وورثتهم العلماء.

يبدو من خلال خطاب الجرجاني أنه يشغله هم إحقاق الحق في عمومه، وفي مختلف مجالاته، فلا نستغرب إذا وجدنا كلمة (الحق) ترددت في المتن قيد الدرس سبع مرات، موردا إياها في كل الحالات معرفة بأل أو بالإضافة. والحق يستند إلى الإقرار، ولا إقرار بدون مقر، والإقرار على امتداد العصور مسند إلى الرسل والأنبياء والخلفاء والولاة والقضاة، بحملهم الظالم على الاعتراف بظلمه والإقرار بذنبه، ودعوتهم وتوجيههم العباد على استضمار الاعتراف والإقرار متى دلت الدلائل عليه، قال تعالى: **﴿فَإنْ تنازعتمْ في شيءٍ فرُدُّوهُ إلى اللهِ والرَّسُولِ إنْ كُنْتُمْ تؤْمنُونَ باللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ﴾**[86].

وينطلق الحكم في النازلة والقضاء فيها - كما يرى صاحب الوساطة - من دعوى يرفعها المدعي ضد المدعى عليه إلى القاضي. فالدعوى في قضية الجرجاني واضحة وجلية، ولعل الكشف عن مساوئ المتنبي، وما يروج عن حساده، من أخبار كاذبة، وأحكام مردودة أقوى وأدعى للإنصاف من رفع الدعوى من المتنبي نفسه. أما الشهادة على تفوق المتنبي واستحقاقه منزلة رفيعة لم يعترف له بها، فكامنة في صفاء قريحته وجودة خاطره وبراعة شعره. وما في شعره من معايب ونقائص إنما جاء - في تقديره - على سبيل السهو والغلط والنسيان.

ولم تغب هذه القاعدة الشرعية عن الجرجاني في حكومته، «فإن عثر له من بعد على زلة، ووجدت له بحق الإحسان هفوة، انتحل له

عذر صادق، أو رخصة سائغة، فإن أعوز قيل: زلة عالم، وقل من خلا منها، وأي الرجال المهذب. ولولا هذه الحكومة لبطل التفضيل، ولزال الجرح»[87]، مشيرا بهذا إلى ما ينعتون به المتنبي من أخطاء، رغم أنها في جملتها مردودة. وحتى إذا كانت أخطاء بالفعل، فإنها وليدة الغلط والنسيان، لا يخلو منها الفطاحلة أنفسهم، وما صدر عن المكلف من غلط أو نسيان فله حكمه، يلتمس له عذره. وتبقى حجج الخصوم - حسب الجرجاني دوماً - واهية واهنة، «وأي عالم سمعت ولم يزل ويغلط، أو شاعر انتهى لك ذكره لم يهف ويسقط»[88].

ولقد قاده المنهج الفقهي الذي استضاء به في الكتاب إلى اتخاذ مواقف سديدة من بعض القضايا النقدية التي بسط القول فيها؛ من قبيل موقفه من قضية القديم والمحدث، وعلاقة المتنبي بشعراء عصره، وظاهرة السرقات، وأثر البيئة في الإبداع الشعري، وأغلاط الشعراء ومآخذ العلماء عليهم، وعلاقة الشعر بالعقيدة والأخلاق والواقع. وهو منهج يستند إلى طرائق منهجية جمة، تتضافر فيما بينها، فترسم مساره التنظيري والتطبيقي، وتؤطر مواقفه وتعليقاته وتحليلاته وتعليلاته، نسوقها تباعا مدعومة بشواهد نصية تعضدها على الشاكلة الآتية:

1 - اعتماد منهج المقارنة والموازنة والمقابلة، وهو منهج تترجَّع أصداؤه وتتكشف ملامحه للمتلقي منذ عتبة العنوان (الوساطة بين المتنبي وخصومه). ذلك أن فكرة الكتاب في مجمله قائمة على عقد مقارنة بين المتنبي ومن عارضوه وخاصموه؛ من قبيل الصاحب بن عباد نفسه وأبي علي الحاتمي وغيرهما. وتنضوي تحت هذه الصورة الإجمالية لأسلوب المقارنة، مقارنته بين القدماء والمحدثين، وأغلاط المتنبي وأغلاط من سبقوه من

الشعراء، ثم موازنته بين المتنبي وابن الرومي، كما نقرأ في قوله: «وقد تجد كثيرا من أصحابك ينتحل تفضيل ابن الرومي ويغلو في تقديمه، ونحن نستقرئ القصيدة من شعره، وهي تناهز المائة أو تربي أو تضعف، فلا نعثر فيها إلا بالبيت الذي يروق أو البيتين (..)، وأنت لا تجد لأبي الطيب قصيدة تخلو من أبيات تختار، ومعان تستفاد، وألفاظ تروق وتعذب، وإبداع يدل على الفطنة والذكاء، وتصرف لا يصدر إلا عن غزارة واقتدار»[89].

2 - النزوع منزع التوسط والاعتدال في فحص الشواهد ونخْلها وتمحيصها، دونما تعصب أو افتعال واعتساف. يقول: «فلا تظنن أني أريد بالسمح السهل الضعيف الركيك، ولا باللطيف الرشيق الخنِث المؤنث؛ بل أريد النمط الأوسط. ما ارتفع عن الساقط السوقي، وانحط عن البدوي الوحشي»[90]. يقول حاجي خليفة في سياق حديثه عن ديوان المتنبي وشراحه: «أما القاضي أبو الحسن، فإنه ادعى التوسط بين ضاغنة المتنبي ومحبيه، وذكر أن قوما مالوا إليه حتى فضلوه في الشعر على جميع أهل زمانه، وقوما لم يعدوه من الشعراء، وأزْرَوه بالشعر غاية الإزراء حتى قالوا إنه لا ينطق إلا بالهراء، ولم يتكلم إلا بالكلمة العوراء ومعانيه كلها مسروقة، فتوسط بين الخصمين وذكر الحق من القولين»[91].

ولعله منزع يميز كتاب الجرجاني عن جملة من الكتب والرسائل النقدية التي تناولت قضية المتنبي نصرة أو معارضة. ذلك أن ما يعاب على رسالة الصاحب بن عباد الموسومة بعنوان (الكشف عن مساوئ المتنبي)[92] - فيما نحسب - أمران: أولهما أن مساوئ أبي الطيب ومثالبه على كثرتها لا تعني شيئا قياسا على مزاياه وفرائده، خاصة أنها مقسومة مشتركة بين فطاحلة الشعراء في جميع العصور؛ كالبحتري

وأوس بن حجر وأبي تمام وغيرهم، والصاحب نفسه يومئ إلى ذلك. وثانيهما الطابع الساخر الذي يخيم على جملة من تخريجاته وتعليلاته وتحليلاته، من ذلك قوله عنه: «فلا أدري أكان في حرة الحرب أم في سوق التَّمَّارين بالبصرة»[93]، وقوله: «ليت حواء عقمت بمولد ولم تأت بمثله، بل ليت آدم أجفر فلم يكن من نسله»[94]، وقوله كذلك: "ومن مساءلته الطلول البالية، وكلامه أشد منه بلىً وأكثر إخلاقاً قوله: (الكامل)

أَسَائِلُهَا عَنِ المُتَدَيِّرِيهَا فَمَا تَدْرِي ولا تذْرِي دُموعَا

فإن لفظة (المتديّريها) لو وقعت في بحر صاف لكدرته، ولو أُلقي ثقلها على جبل سام لهدَّه»[95]، وكذلك قوله: «فما أكثر عظام هذا البيت، ولو وقع عليه أبو الكلاب بجميع كلابه - وهي جائعة - لكان لهم فيه قوت[96].فهي عبارات مشحونة، تحمل في تضاعيفها وأثنائها ما يمور ويجول في خلد صاحبها، من مشاعر القلق والحنق والحيرة والاضطراب.

لا نقاش في أن ابن عباد كان بصيراً بعلم الشعر ونقده، عارفاً بمواقع الكلام وأسراره، ولا مراء في أن لفتاته وإشاراته النقدية كانت دقيقة، قائمة لا ينكرها إلاَّ جاحد. فهي تتراوح بين تفاوت الطبع عند المتنبي بجمعه بين الإحسان والإساءة في البيت الواحد، وفساد الحس وسوء الطبع، وتوظيف ألفاظ معقدة وكلمات مبهمة مستوحاة من المرجعيات المنطقية والفلسفية، واستعمال لغات شاذة وكلمات نادرة، فضلاً عن إساءة استخدام التشبيه والاستعارة أحيانا، ثم الإتيان بشوارد وأوابد لا يسمع مثلها، وافتتاح بعض قصائده بابتداءات ومطالع غير مناسبة، ثم الركاكة في الصنعة والوقوع في بعض العيوب العروضية الموسيقية. غير أنه لا يمكن لخلاصاته وأحكامه - والحالة هاته - سوى أن تكون ميّالة إلى الهوى، نزّاعة إلى التجريح؛ مما يتنافى مع شروط الناقد النزيه العادل.

والأمر نفسه يسري على أبي علي محمد بن الحسن بن المظفر المعروف بالحاتمي في رسالته المشهورة بـ (الموضحة)، وإن كان استدرك الأمر في رسالته الثانية الموسومة بـ (الحاتمية)، فعاد إلى جادّة الصواب[97].

فقد ذكر في الأولى سبب زيارته للمتنبي وما جرى بينهما من مناظرة ومهاترة، وفي الثانية ذكر ما وافق المتنبي في شعره كلام أرسطو في الحكمة. فإذا كانت الأولى على قدر جليل من الحنق والغيظ والمهاترة، فإن الثانية خلاف ذلك على جانب كبير من التأدب والاعتدال والاتزان. ومن شأن هذا التناقض أن يجعلنا نشكك في مصداقية نسبتهما معا إلى الحاتمي. وأيا كان الشأن، فإن المآخذ التي تضمنتها الرسالة الأولى، لم تكن تنبني على أسس علمية راسخة، بقدر ما كان دافعها الانفعال والاعتساف والتمحل والتعصب للوزير المهلبي ونصرته، بعد أن ترفع المتنبي عن مدحه أثناء عودته من مصر إلى بغداد.

ولا أدل على ذلك من عودة الحاتمي إلى رشده في الرسالة الثانية، والنظر إلى قضية المتنبي بنظرة العقل بدل العاطفة. يقول في هذا السياق: «ووجدنا أبا الطيب أحمد بن الحسين المكتبي قد أتى في شعره بأغراض فلسفية ومعان منطقية. فإن كان ذلك منه عن فحص ونظر وبحث، فقد أغرق في درس العلوم، وإن يكن ذلك منه على سبيل الاتفاق، فقد زاد على الفلاسفة بالإيجاز والبلاغة والألفاظ الغريبة. وهو في الحالتين على غاية من الفضل، وسبيل نهاية من النبل»[98].

3 - استدعاء ذخيرة غنية من الشواهد والدلائل النصية، التي تترجّح بين الشعرية والنقدية. فقد حشد في الكتاب حصيلة ضخمة من الشواهد الشعرية والنقدية والدينية، لا يخلو منها باب من أبوابه؛ مما ينم عن غنى ذاكرته النقدية وسعة محفوظه الشعري وثراء معرفته الدينية. وإذا كان ينسب شواهده الشعرية في الغالب إلى

أصحابها، فإنه لا يرد نقوله النقدية إلى مظانها ولا يحيل إليها، وإنما يستنتجها الدارس المطلع على مصادر الأدب ومظانّ النقد. ومن ذلك تأثره بابن سلام في كتابه: (طبقات فحول الشعراء) في إشارته إلى أن للشعر صناعة، وتأثره في قضية القديم والمحدث بابن قتيبة في كتابه: (الشعر والشعراء)، وبأبي تمام في تنوع اللغة الشعرية والأسلوب من غرض شعري إلى آخر، كما في وصيته الشهيرة للبحتري. فلنتأمل الجدول الآتي:

	-"ولا آمرك بإجراء أنواع الشعر كله مجرى واحدا، ولا أن تذهب بجميعه مذهب بعضه (..)، بل ترتّب كلا مرتبته، وتوفيه حقه. فتلطّفُ إذا تغزلتَ، وتفخّمُ إذا افتخرتَ، وتتصرفُ للمديح تصرف مواقعه..."[99]	-"وإذا أردت التشبيب، فاجعل اللفظ رشيقا، والمعنى رقيقا، وأكثر فيه من الصبابة، وتوجع الكآبة، وقلق الأشواق، ولوعة الفراق. فإذا أخذت في مدح سيد ذي أياد، فأشهر مناقبه، وأظهر مناسبه..."[100]	أبو تمام (ت231هـ)
القاضي الجرجاني	-"أنا أقول -أيدك الله- الشعر علم من علوم العرب، يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه"[101].	-"وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات: منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما يثقفه اللسان"[102].	محمد بن سلام الجمحي (ت231هـ)
	-"ولست أفضل في هذه القضية بين القديم والمحدث، والجاهلي والمخضرم، والأعرابي والمولَّد؛ إلا أنني أرى حاجة المحدث إلى الرواية أمس، وأجده إلى كثرة الحفظ أفقر"[103].	-"ولا نظرت إلى المتقدم منهم (الشعراء) بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر (منهم) بعين الاحتقار لتأخره. بل نظرت بعين العدل إلى الفريقين، وأعطيت كلا حظه، ووفرت عليه حقه"[104].	ابن قتيبة (ت276هـ)

إن مظاهر التأثر في القضايا المذكورة - كما تجسدها هذه الشواهد النصية - واضحة، تنم عن الإلمام العميق للجرجاني بالقضايا الأدبية والنقدية السائدة في عصره. إذ لم يمنعه انشغاله الفقهي القضائي من مواكبة ما يجري في المشهد النقدي في عصره.

4 - الطابع الحجاجي الإقناعي: ومن دلائل ذلك، ما نلمسه عند إثارته مآخذ الشعراء، واستدلاله على أن القدماء غير منزهين عن العيوب والأخطاء. فقد ساق شواهد شعرية كثيرة لامرئ القيس، ولبيد بن ربيعة، ورؤبة بن العجاج، وذي الخرق الطُّهَوي، والأُقَيْشِر، وغيرهم، كشف خلالها عن مكامن عيوبهم وأخطائهم. وبين - درءاً لما قد يحدث من المخاطَب المحاجَج؛ من استعجال الحكم عليه بالانحياز إلى المحدثين- مقصده قائلاً: «وليس يجب إذا رأيتني أمدح محدثا أو أذكر محاسن حضري أن تظن بي الانحراف عن متقدم، أو تنسبني الغض من بدوي، بل يجب أن تنظر مغزاي فيه، وأن تكشف عن مقصدي منه، ثم تحكم علي حكم المنصف المتثبت، وتقضي قضاء المقسط المتوقف»(105).

وينبني منطق استدلاله على أسس عقلية منطقية استنباطية؛ فهو يسوق الحكم عاماقبل أن يورد ذخيرة من الشواهد لعضده وتعزيزه. فقد افتتح باب أغلاط الشعراء بإصدار حكم عام على النّتاج الشعري الجاهلي والإسلامي، فقال: «ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية، فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر، لا يمكن لعائب القدح فيها (..). ولولا أن أهل الجاهلية جدوا بالتقدم، واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة والأعلام والحجة، لوجدت كثيرا من أشعارهم معيبة مسترذلة»(106). وكما يستشهد بنقول شعرية ونقدية ودينية، فإنه مايفتأ يستدعي المتلقي، ويخاطبه بالحجة والدليل،

ويلتمس كل السبل الكفيلة لدفعه إلى تمثل الظاهرة وطبيعة الحكم، واستخلاص مدى صدقه وشرعيته ووجاهته.

ومن جملة ما يستدعيه هذا الاختيار الأسلوبي، أن متلقيه الافتراضي كان مشاكسا معاندا، ليس من السهل تطويعه إلا بالحجة الدامغة والدليل الساطع، مثلما نلمس جليا في المقطع الحواري الموالي، الدائر بينهما حول المتنبي، «فإن قلت كثر زللُه، وقلّ إحسانه، واتسعت معايبه، وضاقت محاسنه، قلنا: هذا ديوانه حاضراً، وشعره موجوداً ممكناً؛ هلُمّ نستقرئه ونتصفحه، ونقلبه ونمتحنه، ثم لك بكل سيئة عشر حسنات، وبكل نقيصة عشر فضائل، فإذا أكملنا لك ذلك واستوفيته، وقادك الاضطرار إلى القبول أو البهْت، ووقفت بين التسليم والعناد، عدنا بك إلى بقية شعره فحاججناك به، وإلى ما فضل بعد المقاصّة فحاكمناك إليه»[107].

5 - استحضار ثقافته المتعددة المشارب، المتنوعة المنازع في نسق تكاملي تشاركي. فالناظر في الكتاب لا تعوزه ملامسة مدى تمكن الرجل من ناصية العلوم والمعارف المختلفة، يستخدمها عند الاقتضاء. ومن ذلك العلوم اللغوية؛ كالغريب، واللغة، والنحو، والصرف، والعروض، والبلاغة. ثم العلوم الشرعية مثل الفقه، والعقيدة، والأخلاق، فضلاً عن العلوم الكلامية والفلسفية والمنطقية.

6 - المزاوجة بين الأسلوب العلمي الصارم، الذي يخاطب الفكر، والأسلوب الأدبي القائم عن الإحساس بالجمال الفني ومخاطبة الوجدان. إن وسائل إدراك الجمالي في الشعر - حسب الجرجاني - لا ترتبط بالحجاج وأساليبه والقياس وأدواته والجدال وشروطه، وإنما بالذوق السليم والخبرة والحس الفني المرهف. ذلك أن هناك تبايناً بين الإحكام والصياغة والإتقان والجمال والحلاوة

والطلاوة.ولا مراء في أن هذا الطرح في الفهم يثبت حصافة الرأي النقدي وسلامة ذوقه الإبداعي. يقول في معرض الحكم على الشعر: «والشعر لا يحبب إلى النفوس بالنظر والمحاجة، ولا حُليَ في الصدور بالجدال والمقايسة، وإنما يعطفها إليه القبول والطلاوة، ويقربه منها الرونق والحلاوة، وقد يكون الشيء متقناً محكما، ولا يكون حلواً مقبولاً، ويكون جيداً وثيقاً، وإن لم يكن لطيفا رشيقاً»[108]. ويجسد هذا المنزع النقدي نفسه في شعره قائلاً: (الكامل)

أهْـدتْ لـمجـدك حُـلـةً مُـوشيَّـةً   تـكْسُـو الحسُـود كـآبـةً وذُبُـولا

أحْـيـتْ حَـبيباً والـوَلـيـدَ ففصلا   منْها وشَـائـع نسْجهَا تفْصيلا

فـأفَـادهـا الـطَّـائـي دقَّـةَ فـكْـرة   والبحْـتري دمَـاثـةً وقَبولا[109]

7 - البحث في الأسباب والعلل وربط النتائج بمسبباتها، يقول في معرض طرحه قضية الطبع والصنعة، مثلما أسلفنا الذكر:(أنا أقول -أيدك الله- إن الشعر علم من علوم العرب، يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء (..). ولست أفضل في هذه القضية بين القديم والمحدث، والجاهلي والمخضرم، والأعرابي والمولد؛ إلا أنني أرى حاجة المحدث إلى الرواية أمسّ، وأجده على كثرة الحفظ أفقر. فإذا استكشفت عن هذه الحالة وجدت سببها والعلة فيها أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلا رواية، ولا طريق للرواية إلا السمع، وملاك الرواية الحفظ). وبذلك فهو ينظر نظرة شاملة إلى الأدب؛ بوصفه إنتاجا فكريا، يسري عليه ما يسري على غيره من الأنشطة البشرية؛ من أصول وقوانين وقواعد وثوابت ومتغيرات، «وهذه أمور عامة في بني البشر، لا تخصيص لها بالأعصار، ولا يتصف بها دهر دون دهر»[110].

8 - التحلي بالروح الخلقية العالية، فهو ينأى بنفسه عن التجريح والإقذاع، على الرغم من أن ملاحظاته ولفتاته النقدية تضرب في الصميم. إن أسلوبه اللبق في إبدائها وتوخي الموضوعية في كشف أبعادها يخفف من حدتها، ويجعل العقل يرضخ لها ويستسلم. أورد عقب رصد بعض عيوب أبي تمام قوله: «ولست أقول هذا غضا من أبي تمام، ولا تهجينا لشعره، ولا عصبية عليه»[111].

9 - ربط الأدب بسياقه التاريخي: ولا غرو في ذلك إن أومأنا إلى أن له باعا طويلا في المعرفة التاريخية، ولا أدل على ذلك من تأليفه فيها كتابا أسماه (تهذيب التاريخ) كما سبقت الإشارة إليه. فلنتأمل قوله: «فإن قلت: فما بال المتقدمين خصوا بمتانة الكلام (..)، قلت لك: كانت العرب ومن تبعها من السلف تجري على عادة في تفخيم اللفظ»[112]، وقوله: «فلما ضرب الإسلام بجرانه، واتسعت ممالك العرب، وكثرت الحواضر، ونزعت البوادي إلى القرى، وفشا التأدب والتظرف، اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله...»[113].

خلاصة واستنتاج:

نخلص - بعد رصد ملامح الخطاب النقدي في كتاب (الوساطة) للقاضي الجرجاني، والوقوف على منهجه فيه، وتبين دور القضاء في بلورته - إلى أن الكتاب يعد بحق ينبوعاً من الينابيع الصافية للتراث النقدي، لا مناص من فحص قسماته المنهجية واستقصاء وجوهه النظرية. فهو يمثل علامة فارقة في تاريخ النقد العربي، تجسدت في ملمحين اثنين؛ يرتبط أولهما بما يطرحه صاحبه فيه من أسئلة وقضايا كبرى، شكلت ولا تزال الفكر النقدي العربي قديمه وحديثه، ويتصل الثاني برؤيته المنهجية التي تقوم على الهدوء والاتزان والاعتدال والتوسط، بعيدا عن الصخب والافتعال والانفعال والاعتساف والتمحل.

وذلك في الوقت الذي انشغل الناس بالمتنبي أيما انشغال، واختصموا في شعره واختلفوا فيه اختلافاً بين من يؤيد ويدافع ومن يعارض ويهاجم، فتوقدت العواطف والمشاعر وتبلد العقل والمنطق في أحايين كثيرة.

إن قضية المتنبي خاصة وقضايا النقد الأدبي عامة محكومة في نظر القاضي الجرجاني بمبادئ الشرع كباقي الظواهر الإنسانية. فقد تعامل معها على نحو ما يتعامل به مع باقي القضايا والمشاكل التي تعرض عليه بوصفه قاضياً؛ مما يضمن للناس حقوقهم، ويحمي ممتلكاتهم من مظاهر الحيف والجور. ومن شأن ذلك أن يوفر مناخا سليما لبذل الجهود وكشف الطاقات والمؤهلات، والقيام بالمبادرات الفردية والتنافس الشريف في مسار العطاء والإنتاج والإبداع والابتكار. فلابد إذاً من ضمان حقوق الملكية الفكرية للكتاب والمبدعين، وحماية الإنتاجات الأدبية والعلمية والفنية من مظاهر السَّرَق والغصب. ولن يتم ذلك إلا باستصدار القوانين والتشريعات الدقيقة في هذا الباب، وحرص العدالة على تطبيقها وتنزيلها على أرض الواقع؛ شأنها في ذلك شأن باقي حقوق الإنسان.

ثم إن المنهج القضائي وتوظيفه في دراسة الأدب أسعف الرجل كثيراً في تفادي الأحكام الانطباعية القائمة على الذوق والتأثر؛ إذ يقيم تحليلاته ومقارناته وتخريجاته وتعليقاته على الحجة والبرهان والاستقصاء والاستدلال. وبعمله هذا يكون قد أسس منهجاً علمياً موضوعياً، يتجاوز نقد النسبة الذي توجهه المرجعية الاحتجاجية. وما كان لهذا الضرب من المناهج أن يغنيه في شيء لولا ثقافته الموسوعية، التي تضرب بجذورها في عمق كثير من الحقول المعرفية المنتشرة في عصره. فإلى جانب المعرفة القضائية (حجة، عدل،

شهادة...)، هناك المعرفة الأصولية المرتبطة بعلم أصول الفقه (رخصة، محكم، متشابه...)، ثم علم الأنساب والتاريخ (الأنساب، الجار، عقوق الوالدين، قطيعة الأخ، ناسبك...). ومن شأن هذا الثراء المعرفي أن يعمق تصوره للقضية المدروسة. والحق أن مشاركة العلوم بعضها بعضاً لا تقتصر على القاضي الجرجاني وحده، بل هي سمة تطبع كتابات القدامى عامة.

ولم يكن الأدب يوما ما حكراً على فئة من المتخصصين دون الفئات الأخرى؛ فقد ظل مشتركا مقسوما بين الجميع، يضرب فيه كل بسهمه قلّ أو كثر. ولا غرابة إن وجدنا متأدبين كبارا أتوا الأدب والنقد من أبوابهما الواسعة، والحال أنهم محسوبون على ميادين علمية بعيدة عن الأدب؛ كالقضاء والطب والفيزياء والكيمياء والفلسفة والمنطق وغيرها. ولنا خير مثال في القاضي الجرجاني، وابن قتيبة، ويوسف إدريس، ونجيب محفوظ، ومحمود أمين العالم، وغيرهم. إن ضخّ دماء جديدة في الدرس الأدبي ورد الاعتبار إليه، في عصر لا يرضى بالعلوم المتصلة بالتكنولوجيا والمعلوميات والمقاولات والاقتصاد والتدبير بديلا، يقتضي من جملة ما يقتضيه فتح البوّابات والمعابر بين التخصصات العلمية المختلفة، وخلق جسور التواصل بين أهل العلم والمعرفة على اختلاف مشاربهم ومنازعهم. ولعله دور جسيم غير مروم، ما لم تتضافر من أجله جميع المؤسسات التعليمية والعلمية والإعلامية والسياسية التي تضطلع بوظيفة إنتاج المعرفة وتلقينها واستثمارها.

الهوامش

(1) روى عن العجيمي والطبراني وغيرهما من أهل العراق وأصفهان، كما جاء في (تاريخ جرجان) لأبي القاسم السهمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد، ط1 ، 1369هـ – 1950م، ص 81.

(2) من قبيل أبي بكر الخوارزمي (ت 383هـ)، وأبي طالب المأموني (ت 384هـ)، وأبي الحسن السلامي (ت 393هـ)، وأبي الفضل الهمداني (ت 395هـ).

(3) ذكرهما ياقوت الحموي في (معجم الأدباء)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 1993م، 1798/1.

(4) جمع وتحقيق ودراسة إبراهيم صالح، وإشراف ومراجعة إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط 1، 1424هـ – 2003م.

(5) تحقيق وشرح محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية بيروت، د.ط، د.ت.

(6) ميمية القاضي الجرجاني، ضمن مجلة (مجمع اللغة العربية)، دمشق، مج 79، ج 4، 1425هـ – 2004م، ص 789-790.

(7) ديوانه: 107.

(8) ينظر (شعر القاضي الجرجاني في ضوء فكره النقدي)، صالح علي سليم الشتيوي، ضمن مجلة (جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها)، مكة المكرمة، ج 19، ع 42، رمضان 1428هـ، ص 431.

(9) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ج (تقديم المحقق).

(10) يتيمة الدهر، أبو منصور الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1403هـ – 1983م: 4/4-5.

(11) تنظر هذه الآراء في (المسائل الصرفية والنحوية في كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني) لعصام كاظم شناوةالغالبي، كلية التربية جامعة بغداد، 1426هـ – 2005م، ص 12-13.

(12) يتيمة الدهر، الثعالبي: 4/4.

(13) ينظر كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه: كتاب أدب ولغة ونقد) للقاضي الجرجاني: 3.

(14) لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1419هـ – 1939م/ قضى.

(15) معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط2، 1389هـ - 1969م/ قضى.

(16) فصلت، الآية: 12.

(17) لسان العرب، ابن منظور/ قضى.

(18) القضاء ونظامه في الكتاب والسنة، عبدالرحمن إبراهيم عبدالعزيز، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1409هـ - 1989م، ص 35-40.

(19) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قيني، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1980م، ص 273.

(20) أخبار القضاة، وكيع محمد بن خلف بن حيان، مراجعة سعيد محمد اللحام، عالم الكتب بيروت، د.ط، د.ت: 104/1.

(21) نفسه.

(22) نفسه.

(23) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1418هـ - 1998م، 49/2.

(24) ينظر في هذا السياق كتاب (نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1409هـ - 1989م، ص 39، و(القضاء ونظامه في الكتاب والسنة) لعبدالرحمن إبراهيم عبدالعزيز، ص 277.

(25) القضاء والقضاة في الإسلام، محمد عصام أشبارو، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت، ص 171.

(26) تحقيق عبّود الشالجي المحامي، دار صادر بيروت، ط 2، 1995م.

(27) تنظر بشأن هذه الدلالات الاصطلاحية (معجم لغة الفقهاء) لمحمد رواس قلعة جي وحامد صادق قيني، و(القضاء ونظامه في الكتاب والسنة) لعبدالرحمن إبراهيم عبد العزيز، و(نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) لعبدالكريم زيدان.

(28) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني: 2.

(29) ينظر (معجم مقاييس اللغة) لأحمد بن فارس/ قر.

(30) نفسه: 2-3.

(31) ينظر (لسان العرب) لابن منظور/ نكر.

(32) نفسه: 3.

(33) نفسه: 2.

(34) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس/ حج.

(35) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني: 1.

(36) نفسه: 2.

(37) نفسه: 3.

(38) نفسه: 2.

(39) نفسه.

(40) نفسه.

(41) لسان العرب، ابن منظور/ حق.

(72) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني: 2.

(43) نفسه: 2.

(44) نفسه: 4.

(45) نفسه: 4.

(46) لسان العرب، ابن منظور/ حكم.

(47) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني: 3.

(48) نفسه.

(49) لسان العرب، ابن منظور/ خصم.

(50) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني: 1.

(51) نفسه: 3.

(52) لسان العرب، ابن منظور/ دعا.

(53) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني: 3.

(54) نفسه: 2-3.

(55) نفسه: 4.

(56) لسان العرب، ابن منظور/ شهد.

(57) نفسه: 2.

(58) نفسه: 3.

(59) يقصد مؤيدي المتنبي الذين يبالغون في نصره ويتجشمون العناء والتكلف في ذلك، ومعارضيه الذين يجتهدون في إظهار نقائصه وإخفاء فضائله.

(60) نفسه: 2-3.

(61) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس/ عدل.

(62) لسان العرب، ابن منظور / عدل.

(63) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 2.

(64) نفسه: 4.

(65) نفسه.

(66) معجم مقاييس اللغة/ عذر.

(67) نفسه: 2.

(68) نفسه.

(69) نفسه: 3.

(70) لسان العرب، ابن منظور / حمى.

(71) ينظر تقديمه لكتاب (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين) للشاهدالبوشيخي، دار الآفاق الجديدةبيروت، ط 1، 1982م، ص 9.

(72) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 2.

(73) نفسه: 4.

(74) ينظر في هذا الصدد كتاب (نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) لعبدالكريم زيدان، ص 55-61.

(75) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 3.

(76) نفسه: 3.

(77) نفسه: 4.

(78) القضاء ونظامه في الكتاب والسنة، عبدالرحمن إبراهيم عبدالعزيز: 32.

(79) نفسه: 31-32.

(80) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 4.

(81) نفسه: 1.

(82) نفسه: 2.

(83) نفسه: 3.

(84) نفسه.

(85) نفسه: 4.

(86) سورة النساء، الآية: 58.

(87) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 4.

(88) نفسه: 4.

(89) نفسه: 54.

(90) نفسه: 24.

(91) كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه وطبعه محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ط، د.ت، 809/1-810.

(92) تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة بغداد، ط 1، 1385هـ - 1965م.

(93) ص 66.

(94) ص 69.

(95) ص 93.

(96) ص 65.

(97) تنظر الرسالة الحاتمية، تحقيق فؤاد أفرم البستاني، مجلة المشرق، المطبعة الكاثوليكية بيروت، العدد 2، السنة 29، 1931م.

(98) نفسه: 295.

(99) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 24.

(100) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 3، 1986م، ص 203.

(101) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 15.

(102) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، د.ط، د.ت: 5/1.

(103) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 15-16.

(104) الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف القاهرة، د.ط، د.ت: 62/1.

(105) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 15.

(106) نفسه: 4.

(107) نفسه: 53.

(108) نفسه: 100.

(109) نفسه: 421.

(110) نفسه: 16.

(111) نفسه: 19.

(112) نفسه: 17.

(113) نفسه: 18.

السردية وتمظهراتها
في الخطاب الشعري

رابح طبجون(*)

مدخــــل:

خلخلت التحولات الحداثية ثوابت نظرية الأنواع الأدبية التي كانت تحدد مواصفات كل جنس أدبي بقوانين وشروط أدبية صارمة.فقد كشف تلاقح الأجناس والفنون وانهمار خواصها الفنية على بعضها فأظهرت تقنيات تشكيلية وسينمائية في الشعر فضلا عن تقنيات السرد، واقتبست الأجناس الأدبية تقنيات عديدة من بعضها وانصهرت في مساحة نصية واحدة ضمن مايسمى بالنص الجامع كما أسماه (جيرار جينيت: Gérard Genette) في كتابه: (مدخل لجامع النص)[1].

وانطلاقاً من الارتباط العضوي بين السردية والخطاب الشعري سنتطرق إلى السردية من خلال خطاب امرئ القيس الشعري ،وكذا الحكايات والمشاهد التي أطر بها امرؤ القيس[2](80-130ق.هـ/ 496-544م)نصوصه الشعرية. حيث نخلص إلى أن الصيغ التي أطرت أشعاره تنتمي إلى البنية السردية التي حولت النص الشعري من مجرد قيمة إيقاعية وصور شعرية إلى قيم متعددة تحفز القارئ على التلقي

(*) باحث وأكاديمي - الجزائر.

والاندماج الكلي في النص، وأن النص الشعري يأتي عبر سياقات سردية متعددةينتظمها البناء الحكائي وأنساقه التعبيرية.

أولاً: أهمية قراءة التراث في ضوء الراهن:

لقد عرَّف المستشرق الفرنسي جاك بيرك (Jacques Berque 1910-1935) التراث بأنه «الماضي يحاور الحاضر عن المستقبل». وعلى الرغم من أن الارتكاز على الماضي يظل مَعْلماً أساسياً بالنسبة للتراث ومنطلقاً لا غنى عنه، كما توضح تعريفات التراث في كل اللغات، إلا أن قدرته على التعامل مع الحاضر والتعايش وفق مقتضياته يبقى شرطاً هاماً من شروط استمراريته وتفاعله مع المجتمع، وكما أن الحاضر لا ينفصل عن الماضي والمستقبل، نجد كذلك أن جذور عاداتنا وتقاليدنا وقيمنا ومآثرنا التي نعيش في كنفها في وقتنا الحالي هي امتداد طبيعي لتراث الآباء والأجداد، كما أنها تشكل تطلعاتها المستقبلية إلى حد كبير.

ومن المعلوم أن حضور التّراث ليس بصورته التّقليدية تلك النظرة التي تقوم على الأخذ برؤية الأقدمين ومفاهيمهم للأدب والحياة ، أو كما يقول محمد عابد الجابري: «الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها في غياب الروح النّقدية وفقدان النّظرة التّاريخية»(3).

فالتّراث - وإن كان يعني القديم - فإنّه لا يستمدّ قيمته الجمالية من مجرّد القدم، وإنّما من قدرته على تحريك قيم الحاضر وتغذيتها بالطاقة الضرورية المناسبة لدفعها مجدّداً إلى ترسيخ قدم الإنسان في التقدم الحضاري، ذلك أن تكرار التّراث، كما تقول الدكتورة (يمنى العيد): «هو إلغاء له ينفيه ويسقطه من الزّمن الحاضر، وهذا يعني أنّنا نتعامل مع التّراث بفكر هذا التّراث ونلغي حضورنا في الزمن الحاضر»(4).

ومن هنا فالاستفادة الإيجابية من التراث وتفعيله في مسار حركة نهضوية جديدة، تُغني الماضي وتحتوي الحاضر وتستشرف المستقبل، لأن تنوع المصادر الثقافية من أهم شروط العطاء الجيد ولا شك أن للثقافة التراثية دوراً أساسياً في صياغة الشخصية وتحديد الهوية وقيم الانتماء.

إن تحديث المنهج النقدي العربي في الربع الأخير من القرن الماضي، وما حصل من ثورة منهجية مست الإجراءات والآليات وغيرت كثيراً من مفاهيم الشعرية السائدة وقد ساعد في العودة إلى التراث وإلي معالم بارزة منه، خاصة و«أن المفهوم المعاصر للقراءة مقترن بالاكتشاف وإعادة إنتاج المعرفة وهو لذلك مفهوم خصب يمتد من (التفسير) إلى (التأويل)، ويؤكد أن الذات القارئة فيه لا تقل أهمية عن الموضوع المقروء، ويكشف بوضوح باهر عن أهمية طبيعة المعرفة التي تصل القارئ بالنص وفي ضوء هذا المفهوم تكون النصوص الشعرية خاصة، والنصوص الإبداعية عامة ،قابلة لمستويات متعددة من القراءة تختلف باختلاف الذات القارئة وشروطها التاريخية»[(5)].

وقد ساعد التعرف على نظريات السرد الحديثة وترجمتها إلى العربية على العودة إلى النصوص التراثية لفحصها وتقديمها ليس بالامتثال إلى المعاصرة أو بث روح الحاضر فيها وإنما بواسطة إجراءات جديدة يمنحها الجهاز السردي الضخم الذي بفضل انضباطه وتنظيمه للقراءة أطاح بالقراءات الانطباعية والتعليقية للسرد، والمكتفية بتلخيص الحبكات والتعليق على المضامين في العادة، وهو عين ما جرى في مجال قراءة المتون السردية المعاصرة في القصة والرواية خاصة.

إن الاهتمام بالشخصيات العربية التراثية التي خلفت تراثاً ثقافياً أصيلاً تغترف منه الأجيال المتعاقبة، ولاتزال، يعد بمثابة الاهتمام

بذواتنا وثقافتنا الراهنة وهويتنا التي ننتسب إليها، وخاصة في الوقت الراهن المسمى بفتوحات العولمة ،التي لا يمكن النظر إليها على أنها ظاهرة تتعلق بالأنظمة الكبرى فقط كالاقتصاد والتجارة وغيرها، بل ينبغي أن ننظر إليها على أنها تتوغل إلى أدق الجوانب الشخصية في حياتنا اجتماعياً وثقافياً... إلخ. فالحداثة أدخلت الإنسان عموماً والإنسان العربي خصوصاً، في اغتراب جديد وخطير يتعلق بالأنساق الثقافية والفكرية.

ومن هنا كانت العودة إلى التراث بغية التدبر والمحاورة في القضايا الفكرية المتعددة التي قال بها القدماء، والتفطن إلى تلك التي فاتتهم أو تغاضوا عنها، يعد الأساس الفعلي في أي حركة ثقافية راهنة ،وأن وصل الحلقات بعضها ببعض لا يتم إلا بإزالة الغموض عن الفكر التراثي وترميم البعض الآخر وإحداث التفاعل بيننا وبين ماضينا من أجل استشراف المستقبل.

ثانياً: علاقة الشعر العربي بالسردية:

يعد السرد في الاصطلاح النقدي الحديث «العلم الذي يتناول قوانين الأدب القصصي»(6) وهو «جزء من مفهوم اصطلاحي شامل عرفه النقد الحديث و المعاصر بعنوان تجريدي كلي هو علم السرد(7) (La Narratologie)، كمايسعى علم السرد إلى «استخراج القوانين التي تمنح النص ما يجده المفسر من دلالات، وأن كل النصوص سواء في قابليتها للتحليل السردي»(8)، من خلال هذه الأبعاد المفاهيمية إذن السرد مصطلح يستخدمه الناقد ليشير إلى البناء الأساسي في الأثر الأدبي الذي يعتمد عليه الكاتب أو المبدع في وصف وتصوير العالم، لذا يعني السرد «الحكي أو القص المباشر من طرف الكاتب أو الشخصية في الإنتاج الفني، ويهدف إلى تصوير الظروف التفصيلية للأحداث

والأزمات، ويعنى كذلك برواية أخبار تمتُّ بصلة للواقع أو لا تمتُّ، أسلوب في الكتابة تعرفه القصص والروايات والسير والمسرحيات»[9].

وعلاقة الشعر بالسرد قديمة قدم الشعر، وقد تحدثت الملاحم الشعرية الأولى في الأدب العالمي عن أبطال وأحداث وسير وأمكنة. كذلك ثمة قصائد في الشعر العربي القديم ذات نفس ملحمي يشير إلى مكونات السرد نفسها في الملاحم الشعرية كما في قصيدة (فتح عمورية) لأبي تمام (190-231هـ/806-846م)، وقصيدة (قلعة الحدث) للمتنبي (303-354هـ/915-965م)، كما أن ملامح السرد كانت واضحةفي بعض قصائد الحطيئة (500-540م) وعمر بن أبي ربيعة (23-93هـ/ 644-711م) وأبي نواس (145-199هـ/762-813م)، وتأبط شراً (المتوفى حوالي 530م) وغيرهم.

ولعل موضوع الطلل يمثل ملمحاً واضحاً من ملامح السرد في الشعر العربي القديم. فالطلل يعني (المكان المهجور) وهذا يشير بتحليل هذه العبارة إلى أن ثمة مكاناً وهو من مكونات السرد الأساسية وأن ثمة حدثاً هو الهجرة وثمة شخصية قامت بالحدث ومن ثم هناك زمن ماض حدث فيه الحدث. هذه هي مكونات السرد الكامنة في مفردة (طلل) وإذا تداخلنا في فضاء هذه المفردة لتوصلنا إلى ذروة السرد وهي ما يسمى بالعقدة الروائية، فعقدة الطلل استرجاعية ذاكراتية تكمن فيما بعد الحدث وما قبله. فلحظة الوقوف على الطلل هي لحظة انفصال واتصال في آن واحد وهي بوابة الدخول إلى فضاء هذه العقدة السردية واستكناه كوامنها: فقدان حبيب، انهدام زمن، اندثار مكان، انكفاء علاقة وانهمار حنين، من هنا كان الشعر العربي شعراً مكانياً، فمنذ امرئ القيس إلى يومنا هذا ارتبط الشعر بالمكان ارتباطه بالحبيب ،خاصة وهو رائد هذا الميدان حيث يعد «أول من وقف

واستوقف، وبكى واستبكى... وسبق إلى أشياء ابتدعها،واستحسنها العرب،واتبعه فيها الشعراء »(10).

ومثلما تعالق الشعر بالمكان فقد تعالق بمكونات السرد الأخرى كالحدث والشخصية والحواروغيرها. بيد أن الشعر العربي القديم كان محصناً من الوقوع في السرد المحض وذلك لقدسيته الإيقاعية ولاشتماله على نظام الشطرين الذي كان يعد الميزة الكبرى للشعر

ومن هنا فإن السردية تعد بمثابة توطئة تضيء مرجعية النص وتزيح العقبات أمام المتلقي للظفر بمكونات النص الموضوعية والفنية. وأن النص لا يتأكد حضوره حضورا فعليا إلا عن طريق فضاء سردي يعزز وجوده داخل النفس البشرية.

ثالثاً: السرد في خطاب امرئ القيس الشعري:

في شعر امرئ القيس بذور متنوعة للسرد، نجدها في ثنايا القصائد، يمكن أن تدرج ضمن القصيدة السردية Poème narratif «التي تبنى على السرد بما هو إنتاج لغوي يضطلع برواية حدث أو أكثر، وهو ما يقتضي أن يشتمل النص الشعري على حكاية أي على أحداث حقيقية أو متخيلة تتعاقب وتشكل موضوع الخطاب ومادته الأساسية»(11)، فامرؤ القيس يتحرك في فضاء السرد، كونه يدمج فيه المتخيل بالواقعي، وأبياته ارتبطت بالسرد الذي كان له دور كبير في بروز القصة الشعرية، التي يمكن أن تكون متخيلة كما يمكن أن تكون واقعية ،وهو الذي كشف عن مرجعيتها، وأن هناك تعالقا وترابطا بين هذه الصور والسرد. باعتبار أن المبنى الحكائي هو عبارة عن «مجموعة الوقائع والمواقف المسرودة حسب ترتيبها أو مساقها الزمني أو الكرونولوجي، مادة الحكي الأساسية»(12).

ذكر امرؤ القيس ذلك في بعض قصائده منها: «**المعلقة**»[13]، «**ألا عمْ صَبَاحاً أيّهَا الطّلَلُ البَالي**»[14]، و«**جزعتُ ولم أجزع من البين مجزَعاً**»[15]، مثل قوله:

وَيَومَ دَخلتُ الخِدْرَ خِدْرَ عُنَيزَة فَقالَت: لَكَ الوَيلاتُ إنَّك مُرْجلي
تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الغَبيطُ بنَا مَعًا عَقَرْتَ بَعيري يا امْرَأَ الْقَيْس فَانْزل
فَقُلتُ لَهَا: سِيرِي وَأَرْخِي زِمَامَهُ وَلا تُبْعدِيني مِن جَنَاك الْمُعَلَّل

وقوله:

سَمَوتُ إلَيها بَعدَ ما نَامَ أَهلُها سُموَّ حَباب الماء حالاً عَلى حال
فَقالَت سَباكَ اللهُ إنَّكَ فاضحي أَلَستَ تَرى السُمّارَ وَالناسَ أَحوالي
فَقُلتُ يَمينَ اللهِ أَبرَحُ قاعِداً وَلَو قَطَعوا رَأسي لَدَيكِ وَأَوصالي
فَلَمّا تَنازَعنا الحَديثَ وَأَسمَحَت هَصَرتُ بِغُصنٍ ذي شَماريخَ مَيّال
وَصِرنا إِلى الحُسنى وَرَقَّ كَلامُنا وَرُضتُ فَذَلَّت صَعبَةٌ أَيَّ إِذلال
فَأَصبَحتُ مَعشوقاً وَأَصبَحَ بَعلُها عَلَيهِ القَتامُ سَيِّئَ الظَنِّ وَالبال

وقوله أيضاً من قصيدة (تعزُّ عليها ريبتي):

بَعَثْتُ إليْهَا، وَالنُّجُومُ طَوالِعٌ حِذَاراً عليها أن تقومَ فَتُسْمَعا
فجاءتْ قَطُوفَ المشي هيابةَ السُّرَى يُدافعُ رُكناها كواعبَ أربعا
يُزَجِّينَها مَشْيَ النَّزيف وَقدْ جَرَى صبابُ الكرى في مخها فتقطعا
تَقُولُ وَقَدْ جَرَّدْتُهَا مِنْ ثيابها كما رُعتَ مَكحولَ المَدامعِ أتلعا
وجدكَ لو شيءٌ أتانا رسوله سواكَ ولكن لم نجد لك مدفعا
فَبِتْنا تَصُدّ الوَحْشُ عَنّا كأنّنا قتيلان لم يعلم لنا الناسُ مصرعا

ويلاحظ أنَّ هذه الأبيات تشتمل على بذور قويَّة لمفهوم السَّرد الحكائي على اعتبار أن السرد يعني فعل الحكي، فهو يحتوي – بالضرورة – على قصة محكية «هذه القصة تفترض وجود شخص يحكي، و آخر

يحكى له، ولا يتم التواصل إلا بوجود هذين الطرفين، ويدعى الطرف الأول سارداً (Nanateur)، والطرف الثاني مسروداً له (Nanataire) والسرد (Naration) وهو الكيفية التي تروى بها أحداث القصة»[17] وذلك عن طريق قناة يمكن تصورها على الشكل الآتي:

السارد ←——— القصة ←——— المسرود له

ومن تضافر هذه المكونات الثلاث تتشكل البنية السردية[18] التي تتوفر فيها العناصر التالية:

الراوي (السارد)، وهو الشاعر .

1 – الحدث (الفعل)، متنوع فيه بطولات عاطفية وفروسية.

2 – تشكيلات (الزمان والمكان)، ظلام الليل في الصحراء القاحلة.

3 – الشخصيات المتحدثة (المتكلمة)، الشاعر ، المرأة .

4 – التشكيلات الحوارية بينه وبين صاحبه أو بينه وبين النساء.

رابعاً: أنواع السرد الشعري:

1 - السرد الحكائي:

وهو الذي يعتمد على العناصر الآتية: صوت الراوي (السارد) الذي يتشكل وفق منظور النص والحكاية، بؤرة الحدث، تشكيلات الزمن والمكان، الشخصيات المتحدثة أو المتخاطبة، وعندما نقرأ المعلقة مثلاً، نجد هذا النوع قد تمثل داخلها، مثل قوله[19]:

أفاطمُ مهلاً بعض هذا التدلل وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي

وَإنْ تَكُ قد ساءتك مني خَليقَةٌ فسُلّي ثيابي من ثيابك تَنْسُلِ

أغَرّك مني أنّ حُبّك قاتلي وأنك مهما تأمري القلب يفعلِ

فعناصر السرد الحكائي نراها متمثلة في:

صوت الراوي (السارد) وهوالشّاعر، الذي يصنع مع الصوت الآخر (أفاطم) جدلاً سرديًّا قائمًا على عدد من الأسس:

1 - ينطلق الصوت السردي (الأنا) الشاعرة ومن خلال الصدى (الآخر).

وكذلك من خلال لعبة الضمائر حيث تتوزع ضمائر المقطوعة الشعرية بين المخاطب والمتكلم والغائب، وإذا حللنا خارطة الضمائر وجدنا: أن (الأنا) و (الآخر) يعكس بعضهما بعضا، وهما تتضافران معا لبناء نمط من الحياة الجاهلية،ومادام (الأنا) يماهي (الآخر) ويعكسه، فيصبح الشاعر هو المرآة، بعبارة أخرى فالأنا في الشعر الجاهلي تبدو (أنا) واحدةمختلطة.

2 - إبراز الشكل الحركي للنص عن طريق توسيع المدى الحركي للأفعال فيقوله:

3 - (سلي، تأمري، يفعل) والمزج بين الحركة المادية (أزمعت، فأجملي، أغرك)، والحركة النفسية (ساءتك، التدلل).

4 - تداخل الأزمنة في النص، من خلال تواشج الماضي والحاضر؛ ويتوزع الزمن النسبي في السرد الشعري في الغالب بين حاضر وماض مثل:

فَظَلَّ العَذَارَى يَرْتَمِيْنَ بِلَحْمِهَا وشَحْمٍ كَهُدَّابِ الدِّمَقْسِ المُفَتَّلِ

نستنتج غلبةالفعل الماضي على الفعل المضارع، وأن كثيراً من أفعال المضارع هي ماضوية المعنى مثل:

خَرَجْتُ بِهَا أَمْشِي تَجُرُّ وَرَاءَنَا عَلَى أَثَرَيْنا ذَيْلَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا هذه السيطرة المطلقة للزمن الماضي؟ لأن الزمن الحاضر بالنسبة للشاعر زمن سلبي حزين، وبالتالي تكشف خارطة الزمن في الأبيات عن صراع متنام ومتطور مع الزمن. فزمن الفعل ككل، هو زمن تراجعي وذلك لأن الشاعر لا يكاد يفتتح القصيدة بعنصر آني (البكاء على الأطلال - الفراق) حتى

يتراجع على ظهر الناقة إلى الماضي ليغرف منه المتعة والحياة الحرة (حياة الحركة) .

5 - بؤرة الحدث: وهي هيامه وشوقه بمن يحب وشعوره بالغربة والضياع والوحدة.

6 - المكان: الأماكن متعددة، كالجبال والأودية مثل: بسقط اللِّوى والدَّخول وحَوْمَلِ، ودارة جلجل وغيرها. «والمكان يمكن أن يلعب دوراً مهما في السرد، وأن السمات أو الوصلات بين الأماكن، يمكن أن تكون مهمة وتؤدي وظيفة موضوعية وبنيوية كوسيلة للتشكيل»[20] .

7 - الحوار الدائر بين الشاعر ونفسه،والحوار بينه وبين النساء من أمثال (أمِّ الحويرثِ) و(أمَّ الربابِ) و(عنيزة)، و(لميس)، ثم بعد ذلك الحوار بينه وبين الرفاق أثناء الرحلة.

وعلى الرَّغم من أن صوت السارد (الشاعر) هو المهيمن على تشكيلات النَّص،فإنَّ الأصوات الأخرى والشخصيَّات والفضاء الحكائي، والحوارات الظاهرة والضمنية، نقلت السرد الحكائي إلى أعلى مراحله، وجعلته يقترب من بنية الخطاب السردي بوجه عام.

2 - السرد الذاتي:

وفيه جعل الشَّاعر من نفسه محورًا للنص، فصار هو المخبر الوحيد عنه، الذي ينمي حركة النص، أو يثبتها؛ حيث يتحول الشاعر هنا إلى راوٍ ومتلقٍّ في آنٍ واحد، ويكون «الحدث السردي النابع من ذاته هو محور الحركة، والخطة التي يتبعها النص مع الاستعانة أحيانًا بسارد آخر ينبع من الذات الأولى أيضًا، أو يمثل وجهًا موضوعيًّا لها»[21] .

وهذا النوع نجده قد تمثل في قوله حين ضاق صاحبه ذرعاً بما يحس به من فراق الأهل والخوف من المجهول فلم يتمالك من البكاء.

أما شاعرنا فقد طفق يهدئ من روع الرجل، ويمنيه بالأماني العريضة حينما يتوج ملكاً وسيداً في قومه، وذلك من خلال قصيدته (بعيني ظَعنُ الحَي):

بكَى صَاحبي لما رأى الدربَ دُونَهُ وأيقــن أنَّــا لاحقـان بقيصَـرا
فقلت لــه: لا تبك عينك إنما نحاول ملكاً أو نموتَ فنعذرا
وإنــي زعيـمٌ إن رجعـتُ مُـملَّكا بسيرٍ ترى منه الفُرَانقَ أزْورا[22]

فالشَّاعر هنا يبدأ بسؤال نفسه بدهشة عن إمكانيَّة الصَّبر لما حدث له ويرصد لنا ما لاقاه في طريقه من إعراض الأصحاب، وقد ازدوجت آلام الغربة. فكلما توقع من إنسان حسن الصحبة ورجا رفقته بدا منه الإنكار وعدم الرضا. كما يحصي لنا عدد الليالي التي قضاها بعد مغادرته أراضي الجزيرة، ويستمر سائلاً نفسه عن طمعها في الحياة، وعن الإحساس المؤلم بالموت بعيداً عن ديار وطنه.

وهكذا يستمر الشاعر مرتديًا عباءة الراوي تارة والمتلقي تارة أخرى، حتَّى يمتزجا معًا، فيصبح الحدث - النابع من ذاته - محور الحركة الدائبة في النص من خلال الأفعال الآتية: (لا تبك، نحاول، رجعت).

3 - السرد المشهدي:

وهذا النوع «يعتمد الشاعر فيه علىالتصوير المشهدي كأساس سردي للنص، ويستثمر السارد مع عناصر الرُّؤية والتصوير عناصرَ اللغة وفنياتها، كالتَّشخيص والوصف والحوار، وغير ذلك من مستويات الخطاب»[23].

وقد تَمثَّل هذا النوع في وصف رحلة الصيد وما أحاط بها من حيثيات وملابسات، مثل قول الشاعر:

وليل كموج البَحْر أرخى سدولهُ   عليَّ بأنواع الهُموم ليبتلي
فَقُلْتُ لَهُ لما تَمَطّى بصلبه   وأرْدَف أعجازاً وناءَ بكلْكلِ
ألا أيّها اللّيلُ الطّويلُ ألاانْجَلي   بصُبْح وما الإصْباحَ منك بأمثَلِ
فيالكَ من ليلْ كأنَّ نجومهُ   بكل مُغار الفتل شدت بيذبلِ
كأن الثريا علّقت في مصامها   بأمْراس كتّان إلى صُمّ جَندَلِ
وَقَد أغتَدي وَالطَيرُ في وُكُناتها   بمُنجَرد قيد الأوابد هَيكَلِ
مكَرٍّ مفَرٍّ مُقبلٍ مُدبرٍ مَعاً   كَجُلمود صَخرٍ حَطَّهُ السَيلُ من عَلِ

هذا المشهد يُمثل الرؤية الكلية للسارد (الشاعر) معتمدًا فيه على أسلوب الحكاية، مع سيطرته على الحركة داخل المشهد، فهو يسير وسط طبيعة خلاَّبة، أخذ في وصفها من جميع الجهات، فالليل كأنَّ نجومهُ قد شدت بجبل يذبل، وكأن الثريا علّقت في مصامها والخيل كأنه جُلمودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَيلُ مِن عَلِ.

وهكذا رسم الشاعر لنا مشهدًا بديعًا من الطبيعة الخلابة، واستطاعَ بوصفه الدقيق أنْ يَجعلنا نشاطره رحلته في ذلك العالم البعيد.

وقد اقترب شعر امرؤ القيس في بعض أشعاره بما يعرف بالبطل الأسطوري[25] الذي يقاوم وحده كل قوى الطبيعة، يحدثنا بما جرى للبطل وللعالم من حوله ؛يمثل قوة الخير وامتداداته الكونية وقوى الشر التي على البطل أن يصارعها.

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نؤكد سيطرة البناء السردي المتنوع على الإبداع الشّعري عند امرئ القيس؛ مِمَّا جعل شعره متدفقًا من ينابيع مُختلفة.

خامساً: روافد التشكيل السردي عند امرئ القيس:

1 - أسلوب السرد الحكائي:

تسيطر على المعلقة روح الحكاية وتشيع في المتن،وتأتي الحكاية وفق التسلسل المنطقي للأحداث وهي في حالة تماسك دون أن تتأثر بالصور الجزئية المتولدة من الصياغة الشعرية، بيد أن الحكاية قد تركز على عنصر معين من عناصر المتن الحكائي ، أما نسق التضمين فإنه يجعل من النص جماعاً لعدد من الحكايات لكن مع وجود رابط من نوع ما يعمل على توحيدها لأداء هدف دلالي واحد.

2 - أسلوب الحوار بشقيه الداخلي والخارجي:

يشكل الحوار الداخلي أحياناً النص كاملاً وتكون العناصر الأخرى رافداً لهذا التشكيل، كما قد يكون جزءاً من البناء أو مقدمة تفتح الأفق واسعاً للسردية والدلالة. أما الحوار الخارجي فإنه أحياناً يمتلك زمام النص بحيث لا يظهر سوى الحوار في مجرياته وتكون بقية العوامل والعناصر مكثفة فيه. كما أنه قد يتشكل في مقاطع متوازية أي عندما ينقسم النص على مقطعين كل منهما يوازي الآخر ويحاوره. وقد استطاع تجلية الجوانب النفسيَّة المختلفة لشخصياته، من خلال الحوار الدِّرامي المتنامي؛ مما أحدث وحدة فنية في قصائده.

3 - الراوي بين الحضور والغياب:

يبتدئ السرد عالماً يرسمه الراوي ويحدد شروطه ومبتدأه ومنتهاه. وفي كل هذا يعتمد القص عليه اعتماداً كلياً، فهو الذي يقول دائماً، وهو الذي يفسر أحياناً، وهو الذي يتغلغل في وعي الشخصيات، كما أنه هو الذي يقدم كلامها المنطوق والمضمر. وحين نواجه راوياً عليماً كلي المعرفة، فإننا ندرك أننا نواجه من يمتلك سلطتي الحكي والتفسير كليهما.

ومن أهم المميزات التي بدت لنا من خلال دراسة النماذج المقدمة ما يلي:

- يكون الراوي مخفياً وهو يقدم شخصيات النص دون أية تدخلات منه أو قد يقدم الشخصيات لكنه يسائلها أو يخاطبها أو يقوم تصرفاتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهو قد يتذبذب قرباً أو بعداً عن الأحداث وقد ينتقل مع الشخصيات أو يبقى في مكان واحد. وهو في كل هذا ملتزم بسرد ما يراه أو ما يسمعه أو ما تدركه إحدى حواسه.
- حضور الراوي (Narrateur): أو السارد، منطلقاً من ذاته فتعمل الذات على تشكيل المظاهر الخارجية بصياغة جديدة، من خلال العين المصورة للمشهد.
- الرؤية الداخلية الذاتية: وهذه الرؤية التي تسيطر على شق كبير من المتن الشعري ؛ ذلك أن الراوي فيها يكون قريباً جداً مما يروي فهو حاضر في الفعل ومشارك فيه. إنه في الغالب يتحدث عن ذاته.

وإذا كان الفضاء قد استعمل - نظرياً - إطاراً منهجياً لدراسة مكوني الزمن والمكان فقد تم رصدهما بوصفهما عنصرين من عناصر السرد بغض النظر عن تمظهرهما خارج هذا الإطار؛ لذا فالزمن تجلى فقط من خلال تقنيتي الترتيب والمدة، فالترتيب يعني قياس ترتيب الحكاية مقابل الخطاب وفي هذا تبين أن هناك عدداً من النصوص التي عملت على كسر النسق المنطقي في الترتيب الزمني؛ لغايات فنية ودلالية، فتظهر حينئذ تقنيتا الاسترجاع[25] والاستباق[26]، مثل: «هل حقاً أن الدافع لنظم المعلقة هو يوم دارة جلجل[27]؟ فيوم (دارة جلجل) ما هو إلاّ إحدى الذكريات التي تواردت على ذهن الشاعر وهو يقف على أطلال عفا عليها الزمن. تلك الأطلال التي ذهبت بالماضي ولم تبق للشاعر غير الذكريات، والشاعر يقف إزاء الموت المتمثل

بالطلل وهو يمثل التجسيد الكامل للحياة، وما قدرته على التذكر إلا وسيلة أخرى من وسائل الحيوية والكينونة الثابتة في نفسه، فالموقف الذي دفع لنظم المعلقة هو ليس أكثر من موقف الحياة تجاه الموت. إن طبيعتها وصدق دلالتها على البيئة التي قيلت فيها وعلى نفسية صاحبها، وطبيعة التجارب التي عبر عنها والأحداث التي لعبت دورها في حياة أصحاب الفن أو الذين كان فنهم مرآة تنعكس على سطحها صورة تلك الأحداث، وهذا المشهد رسمه الشاعر بتقنية (الاسترجاع)»[28]، أو بتعبير الدكتور عبدالملك مرتاض تقنية (الارتداد)[29].

وهناك نصوص أخرى حافظت على ذلك الترتيب في عرض الحدث لغايات فنية أيضاً تقدم الشعري على السردي. أما المدة وما تفرزه من تقنيات فإن متن امرؤ القيس الشعري فقد تجلت فيه تقنيتا الوقفة[30] والمشهد[31] فقط ليبقى الحذف والمجمل في نصوص قليلة وذلك مراعاة لخصوصية الشعر المكثف أصلاً للوحدات السردية.

أما المكان فيتجلى من خلال ثنائيتي الانفتاح والانغلاق، وقد تشكل الانفتاح في الموازنة بين عالمي (الحياة) و(الموت)، أي بين الألفة والعدائية ، أما الانغلاق فيتشكل بين العدائية المتمثلة في حياة (الإمارة) وحياة (التشرد).

1. تعالق السرد بالميثيولوجيا:

في بعض قصائد امرئ القيس نفسٌ ميثيولوجي حيث يتعالق فيه السرد بأخبار المدهش والعالم العجائبي، وفي سجله الشعري يغترف من منابع مرجعية مختلفة تدلل على اتساع ثقافته وقدرته على تشكيل القصيدة وصياغة عالمها الخاص بها، وفق التصورات التي تتلاءم ورؤيته الفنية لتقدم انطباعه وتلميحاته لخطرات النفس الإنسانية ومشكلات الحياة، كما تتراءى في نفسه أو كما يفسرها له إحساسه

وينقلها لنا شعره.حيث يتنازل فيه الواقعي للفانتاستيكي في منحى فلسفي يعبر عن ذهنية فلسفية تأملية .

إنّ الاعتناء بالعجائبية داخل السرد الشعري، يسمح بتنامي الأحداث من خلالها لإثراء النص وتثمين حبكته. والنهل من العجائبية يختلف من أديب إلى آخر وتختلف درجة كثافة العجائبي من قصيدة لأخرى، غير أنّ الثابت والمهم في كل ذلك هو قدرة العجائبي على أن يخضع عناصر القصيدة لتمثله، حيث يتخلّق من جميع هذه العناصر أدوات لإحياء النص،في تركيب يعطي أبعاداً وإيحائية.

حيث يقول امرؤ القيس في قصيدة (الدهر غول ختور)[32] يعاتب فيها الدهر:

أَلَـمْ أُخْبِـرْكَ أَنَّ الـدَهْـرَ غُـولٌ   خَتُورُ العهدِ يلتهمُ الرجَالا[33]

أَزَالَ مِـنَ الـمصَانـعِ ذَا رياشٍ   وقدْ ملكَ السُهُولَةَ والجبَالا[34]

هُـمَـامٍ طَحْـطَـحَ الآفَــاقَ وحيًّا   وساقَ إلى مَشَارقِها الرِّعَالا[35]

وسد بحيث ترقى الشمس سداً   لـيـأجـوج ومــأجــوج الـجِبَـالا

ويقول في قصيدة (هل أتاك)[36] موجها خطابه لشهاب بن شداد ابن ثعلبة، ولعاصم بن عبيد بن ثعلبة:

أبـلـغ شـهـابـا وأبـلـغ عـاصـمـا   هــل أتـــاك الـخـبـــرُ مـــال

إنـــا تـركـنـا مـنـكـم قـتـلـى وجـر   حـــى وســبـايـا كـالـسَـعَـالـي

يـمـشـيـن بـيـن أرحـلـنـا مـعـترفـا   ت مـــا بــجـــوع وهــــزال

وفي هذا المشهد تمثل الرحلة مرتكز النص الذي من خلاله يتم تشييد المشهد العجائبي في الانتقال من الواقعي والنهوض فوق أرضية اللاواقعي. وهذه تقنية تتشكّل بواسطتها العناصر المؤسسة للخيال في النص، حيث يمثل قيمة أساسية في قصائد الشاعر.

خاتمــة:

والنتيجة التي يمكن تسجيلها بعد هذه الوقفة في بعض أشعار امرئ القيس، وتتبع الظاهرة السردية لخطابه الشعري، أن هذه الظاهرة السردية تمثل استراتيجية فنية، وقد أكسبت النص الشعري متعة وطرافة لامتزاجها بالشحنات الخيالية، إضافة إلى الإيقاع الشعري واللغة الشاعرية التي نسج بها المبنى الحكائي الزاخر بالمبالغات المندرجة ضمن المتخيل الشعري في علاقته بمرجعيته الواقعية للنص.

إن السردية في خطاب امرئ القيس الشعري تأتي على شكل فضاء يمتزج فيه الجانب الواقعي بالجانب المتخيل. الأمر الذي يشي بأن السردية لم تأت اعتباطاً وإنما جيء بها باعتبارها استراتيجيه فنية لدى المبدع، وأن الغرض من هذه التقنية هو حمل السامع أو المتلقي على الاستمتاع والشعور باللذة، ومن ثم السيطرة عليه معرفياً وفنياً، وإبهاره جمالياً، وهذا ما حقق لشعر امرئ القيس الخلود والقبول.

الهوامش

(1) انظر، جيرار جنيت Gerard Jeanette: مدخل لجامع النص، ترجمة: عبدالرحمن أيوب، دار توبقال، المغرب، 1985.

(2) امرؤ القيس: بن حجر بن الحارث الكندي(80-130ق.هـ)/(496-544م) شاعر جاهلي، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يماني الأصل، مولده بنجد، كان أبوه ملك أسد وغطفان وأمه أخت المهلهل الشاعر.قال الشعر وهو غلام، وجعل يشبب ويلهو ويعاشر صعاليك العرب، فبلغ ذلك أباه، فنهاه عن سيرته فلم ينته، فأبعده إلى حضرموت، موطن أبيه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من عمره.أقام زهاء خمس سنين، ثم جعل ينتقل مع أصحابه في أحياء العرب، يشرب ويطرب ويغزو ويلهو، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه فقتلوه، فبلغه ذلك وهو جالس للشراب فقال قولته المشهورة اليوم خمر وغدا أمر، قصد الحارث بن أبي شمر الغساني والي بادية

الشام لكي يستعين بالروم على الفرس فسيره الحارث إلى قيصر الروم يوستينيانس في القسطنطينية فوعده وماطله ثم ولاه إمارة فلسطين، فرحل إليها، ولما كان بأنقرة ظهرت في جسمه قروح، فأقام فيها إلى أن مات.

(3) محمد عابد الجابري: التراث ومشكل المنهج ، مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، عدد 38 جانفي 1986، ص 3.

(4) عبد العزيز المقالح: من البيت إلى القصيدة، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1983 ص251.

(5) وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 207، 1996، ص 21.

(6) محمد القاضي: معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس، ط 1، سنة 2010، ص249.

(7) عثمان بدري: وظيفة اللغة في الخطاب الروائي الواقعي، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000، ص 139.

(8) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، سنة 2002، ص 174.

(9) مولاي على بوخاتم: مصطلحات النقد العربي السيماءوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة 2005، ص 248.

(10) ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء ،الجزء الأول، تحقيق، محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ، سنة 1974، ص 55.

(11) محمد القاضي: معجم السرديات، ص 347.

(12) جيرالد برانس: المصطلح السردي، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1، سنة 2003، ص 83.

(13) امرؤ القيس: الديوان، شرح، عبدالرحمن المصطاوي ،دار المعرفة، لبنان، ط 2، سنة 2004.

(14) المرجع نفسه، ص 21.

(15) المرجع نفسه، ص 80.

(16) الغبيط: ضرب من الرحال، وقيل بل ضرب من الهوادج.

(17) عبدالقادر شرشار : تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة 2006، ص 63.

(18) عبدالله إبراهيم: السردية العربية (بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 3، سنة 2000م، ص 20.

(19) المرجع نفسه، ص 91.

(20) جيرالد برانس: المصطلح السردي، ص 83.

(21) محمد زيدان: البنية السردية في النص الشعري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2004، ص 15.

(22) الفرانق: الأسد

(23) محمد زيدان :البنية السردية في النص الشعري، ص 50.

(24) الجندل: هو الصخرة، والجمع جنادل.

(25) البطل الأسطوري أو البطل المؤله الذي يحاول بما لديه من صفات إلهية أن يصل إلى مصاف الآلهة، ولكن صفاته الإنسانية دائماً تشده إلى العالم الأرضي.

(26) الاسترجاع Analepse: هو سرد لاحق لحدث سابق للحظة التي أدركتها القصة وتشكل كل مفارقة زمنية سواء اتخذت شكل ارتداد أو استباق مستوى زمنياً فرعياً بالنسبة إلى السياق الذي تندرج فيه.

(27) الاستباق Prolepse: يتمثل في سرد حدث لاحق أو ذكره مقدماً، ونجد عند جيرار جنيت تصنيفا للاستباق اعتمادا على موقع المفارقة الزمنية من المجال الزمني للقصة الابتدائية أي مجموع السياق الذي يتفرع عنه الارتداد أو الاستباق.

(28) يرى بعض الباحثين أن الباعث على نظم المعلقة هو (يوم دارة جلجل) حينما التقى امرؤ القيس بابنة عمه شرحبيل (عنيزة) عند غدير كانت هي وصويحباتها يستحممن فيه، وكان يتربص فلما رآهن وقد خلعن كامل ثيابهن، ظهر لهن ومنع عنهن ملابسهن وطلب إليهن أن يخرجن أمامه.وعندما أوشك المساء أن يحل اضطررن لذلك ما عدا عنيزة فقد أبت الخروج، ولكنها اضطرت أخيراً لمجاراته في طلبه. وما كان من امرئ القيس إلاّ أن عقر لهن ناقته ورحن يمرحن وهن يشوين اللحم ، وهن سعيدات فرحات. وعلى أثر ذلك نظم مطولته فوصف الحادث وأضاف إليه شتى الذكريات مما جرى له قبل مقتل والده.

(29) عمر عبد الطالب :عزف على وتر النص الشعري،منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، سنة 2000، ص 19.

(30) عبد الملك مرتاض:نظرية الرواية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، 240، سنة 1998، ص 102.

(31) الوقفة Pause:استخدم مصطلح وقفة في مبحث السرعة التي هي مقولة زمنية تحيل على التغيرات التي تطرأ على نسق السرد وإيقاعه ، وقد أفضت مراوحة حركة السرد في التقاليد القصصية بين الإسراع والإبطاء.ويشير المصطلح إلى مواضع في القصة يتوقف فيها السرد ليفسح المجال للوصف أو التعليق أو التأمل.

(32) المشهد Scène: يطلق على مواضع القص المفصل الذي قد ينطوي على الوصف أو الحوار في مقابل السرد المجمل الذي قد يختصر الأحداث غير الهامة في القصة.

(33) امرؤ القيس: الديوان، ص 147.

(34) المصانع:القرى المحصنة والمباني الضخمة.ذو رياش:أحد ملوك اليمن.

(35) ختور : مخادع.

(36) طحطح: دوخ . الرعال: جمع رعيل وهي الجماعة من الإبل .

(37) مال: مالك، مرخم.

(38) السعالي:جمع سعلاة وهي أنثى الغول.

شعرية التناص
في مرثية ابن الرومي للبصرة

محمد عبدالبشير مسالتي(*)

يقع مدار هذه الدراسة حول قراءة فنية أسلوبية تناصية/ (Intertextuality) لنص شعري لابن الرومي، قيل في نكبة البصرة، ولكن الرؤى التي تحكم هذه القراءة جديدة وطازجة ومهمة، مشغولة بمبدأ التحليل الأسلوبي، وبقراءة المحتوى والبنية العميقة للنص. وتتعمق قراءة هذا النص في البحث عن الملامح الأسلوبية والخصائص الجمالية التي تميز النص الشعري؛ والدراسة بذلك بحث فني، تحليلي في لغة القصيدة. وهي بذلك تمثل تفاعل (الخطاب) مع (المنهج) لتوليد الجديد المرتقب ، ويمثل البحث خطوة هامة للتخلي عن نظرة القراءة التاريخية المحضة لتراثنا الشعري، ويقودنا إلى قراءة جمالية، تنضاف إلى لبنة الدراسات السابقة، علّها تساهم بشكل أو بآخر في ضمان تحصيل مقاربة علمية شاملة للقصيدة، وعلى هذا النحو يمكن أن يُحوّل تاريخ الأدب إلى دراسة حية خصبة

فاتحة الكلام: «الكلمات كنوز وإنفاقها النطق بها»

وجدت القراءة العربية الحديثة في الشعر العباسي عبر مسارها الطويل ميداناً خصباً لتطبيق أدواتها الإجرائية، ورؤاها المعرفية،

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة والأدب العربي جامعة فرحات عباس - الجزائر.

فالشعر العباسي نص متميِّز متفرد، له من خصوصية الأصالة والتفرد القسط الوافر. وهذا ما جعله نصاً لا يرفض أي قراءة تحاول أن تستنطق جوانبه، ومن ثم فإنّ النصّ الشعري العباسي نصٌّ متمنع دائماً، وتلك خاصيّة النُّصوص الإبداعية الراقية ذات البعد الإنساني.

والعصر العباسي هو العصر الذهبي للشعر العربي، ففيه ازدهرت الحركة الشعرية وتبلورت، وتشعبت إلى تيارات عدّة، وانفتحت على آفاق معرفية، وحقول علمية شتّى، ولا جدال في أنَّ الظروف السياسية والاجتماعية التي كان يعيشها العصر كان لها عميق الأثر في بروز أشكال وخطابات أدبية جديدة؛ فما يميز الحركة الشعرية لذلك العصر أنّ الشعر أضحى وثيقة تاريخية تنضاف إلى صفته الفنية الجمالية، إلاّ أنّ هذا التجدد لم يكن اعتباطياً بل كان طبيعياً مادام أن المجتمع العربي أطل على دنيا غير دنياه السابقة، دنيا جديدة، حملت معها فتناً، وحروباً أهلية، وقد كان للشعراء حضورهم، ودورهم، بل كان لعدد منهم مواقف مشهودة، وموثقة تاريخياً. وفي طليعة هذه الخطابات الشعرية، نجد شعر رثاء المدن، بحيث أذكت نكبات، ومصائب ذلك العصر مواهب الشعراء وعمقت تجاربهم الشعرية.

وفق هذا الطرح تولد انشغالنا العميق ورغبتنا الملحة في معالجة جزء من تراثنا الشعري العربي الذي صور عبر العصور جانباً هاماً من جوانب الحياة الإنسانية؛ والدراسة بذلك تسعى لمقاربة قصيدة ابن الرومي في رثاء البصرة مقاربة تناصية ولكن الرؤى التي تحكم هذه القراءة جديدة وطازجة ومهمة، مشغولة بتفاعل (الخطاب) مع (المنهج)... ويمكن أن نشير إلى بعض المعطيات النظرية، والملاحظات المتواضعة ، التي تشكل تمهيداً لتحليل ظاهرة التناص في قصيدة ابن الرومي.

1* التناص من المفهوم إلى الإجراء:

التناص مصطلح من المصطلحات المستحدثة في الأدب، والنقد، ويعود المصطلح لغوياً إلى مادة (نصص)، حيث تنتمي جميع اشتقاقاتها إلى حقل دلالي واحد ففي القاموس المحيط للفيروزآبادي: «(تناص) القوم»، عند اجتماعهم»(1)، ويلاحظ احتواء مادة (تناص) على (المفاعلة) بين طرف، وأطراف أُخَر تقابله، يتقاطع معها، ويتمايز ، أو تتمايز هي في بعض الأحيان. أما عن مفهوم التناص اصطلاحاً فهو في رؤية الباحث عبد الله الغذامي مصطلح سيميولوجي (وتشريحي)، أو تفكيكي؛ ويفضل تسميته (بالنصوص المتداخلة) ترجمة للمصطلح الغربي (Intertextuality)، والأهم من ذلك أنه يسوق تعريف «شولز» له، الذي يؤكد به رؤيتين: إحداهما منهجية تتعلق بأن التناص مصطلح سيميولوجي (كما أنه في رؤية الغذامي علاوة على ذلك تشريحي) ، والأخرى أنّ التناص يتم بوعي، وبغير وعي، وفي هذا يقول شولز: «النصوص المتداخلة اصطلاح أخذ به السيميولوجيون مثل بارت، وجينيت وكريستيفا وريفاتير، وهو اصطلاح يحمل معاني وثيقة الخصوصية، تختلف بين ناقد وآخر، والمبدأ العام فيه هو أن النصوص تشير إلى نصوص أخرى، مثلما أن الإشارات (Signs) تشير إلى إشارات أخرى وليس إلى الأشياء المعنية مباشرة، والفنان يكتب ويرسم، لا من الطبيعة، وإنما من وسائل أسلافه في تحويل الطبيعة إلى نص؛ لذا فإنّ النص المتداخل هو: نص يتسرب إلى داخل نص آخر، ليجسد المدلولات، سواء وعى الكاتب بذلك أم لم يعِ»(2). والنص حسب محمد مفتاح: «فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة»(3)، وعلى العموم فالتناصّ يتعايش مع الشعر، ويمنحه ثوباً جديداً، وينمّي فاعليته التواصلية، وهذا ما أشار إليه الباحث عبدالله

الغذامي بقوله: «وعلى ذلك فإن النصّ يقوم كرابطة ثقافية، ينبثق من كلّ النصوص، ويتضمّن، ما لا يحصى من النصوص، والعلاقة بينه، وبين القارئ هي علاقة وجود؛ لأنّ تفسير القارئ للنصّ هو ما يمنح النصّ خاصيته الفنّيّة» (4).

وتأسيساً على ماسبق فإنّ « فهمنا، واستيعابنا للنص الذي نواجهه يتوقف في كثير من الأحيان على قدرتنا على التعرف على النص الذي أزاحه، أو الذي حل محله. ليس فقط لأن جدلية النص «الحال»، والنص «المزاح» جزء لا يتجزأ من تكوين النص نفسه، ولكن أيضاً لأن فاعلية الجدلية تعود إلى ما قبل تخلق أجنة النص الأولى، وتترك ترسباتها في شتى طبقات النص سواء، أوعى النص ذلك، أم لم يعه(5). وللتناصّ - عند شاعرنا - في هذه القصيدة أهمية خاصة في الكشف عن البنية العميقة، وكشف العلاقات التي تربط النصّ الشعري الحاضر بالنصوص الغائبة، وهنا يعمد الخطاب الشعريّ، إلى توجيه قوّة ضاغطة، خفيّة تدفع المتلقي إلى استحضار النصّ الغائب من خلال بعض الإشارات، والتضمينات لبعض المفردات، والتراكيب، وعلى هذا الأساس سنتناول هنا تجليات التناص وأشكاله المختلفة في البنية التركيبية للقصيدة، والعوامل التي ساهمت في تكوينه، والخلفية الثقافية التي نتج عنها، ومدى مساهمة هذه الخلفية الثقافية في إضفاء دلالات واسعة على نصنا.

1* التناص من المفهوم إلى الإجراء:

2/ أ - التناص القرآني (الاقتباس):

التناص القرآني هو اقتباس عند القدماء «وهو أنْ يُضمّن المتكلم كلامه كلمة من آية، أو آية من كتاب الله تعالى.....»(6)؛ وقد شكل القرآن الكريم منبعاً ثرياً لقرائح الشعراء في مختلف العصور،

فتأثروا به مباشرة، واستفادوا من الأحكام، والتشريعات الإسلامية المستنبطة منه، غير أنّ التأثر بالقرآن الكريم، والأحكام الإسلامية عامة يتباين بتباين العصور، ويختلف في العصر الواحد بين شاعر وشاعر، كما يتباين بتباين موضوعات الشعر، وأغراضه المختلفة وهو «لا يحيل إلى تدين الشعراء إنما يحيل إلى مصدر أساسي من مصادر ثقافتهم، وغرض قصيدتنا - رثاء المدن - من أكثر الأغراض الشعرية اتكاء على القرآن الكريم، وما تضمنه من أحكام، ومواعظ، وتشريعات، لا يضاهيه في ذلك سوى الشعر الديني الخالص، وشعر الزهد أحياناً»(7).

إنّ وجوه الاستفادة من القرآن الكريم، وأحكام الشرع الإسلامي في قصيدتنا متعددة، وكثيرة بحيث لا تكاد تخلو وحدة من وحدات النص من نماذج عدة من تلك الاستفادة مباشرة - أي اقتباساً من القرآن الكريم -، أو بشكل غير مباشر - أي عن طريق المفاهيم الإسلامية، والأحكام، والتشريعات -، يقول العقاد متحدثا عن معجم ابن الرومي: «أما لفظه من حيث هو صحيح، وخطأ فلفظ عالم بالنحو، مطلع على شواهد العربية، ولاسيما القرآن...»(8)، ومن أهم صور الاقتباس في هذه القصيدة نذكر قوله:

17 - **أيَّ هولٍ رأوا بهم أيَّ هول حُق منه تشيب رأسُ الغلام**

يحاول ابن الرومي في هذا البيت أنّ يرسم صورة الفزع؛ وأيّ فزع عظيم، هذا الذي دبّ في روع أهلها، فابيضت لشدته رؤوس الغلمان، وهذا يحيلنا إلى قوله تعالى: **﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾**(8).

ويقول أيضاً مبيناً هول الفتنة؛ حيث امتشق الزنوج سيوفهم علانية مما أرعب النساء، فأسقطت الحوامل منهن قبل أن يحين موعد الإنجاب:

15 – **طلعوا بالمهندات جهرًا فألقت حملها الحاملات قبل التمَّام**

ويحيل هذا البيت إلى قوله تعالى: **﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾**[10]. وفي بيت آخر لابن الرومي يقول فيه:

27 – **صبّحوهُمْ فكابدَ القومُ منهم طول يوم كأنَّه ألفُ عام**

تتجلى في هذا البيت ترجمة الوضع النفسي في الصورة التي رسمها ابن الرومي للحظات القلق والاضطراب والخوف التي عاشها البصريون في يوم محنتهم على يد الزنج ، والتي يلتفت فيها إلى قوله تعالى: **﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾**[11].

وتتبلور الدلالة التناصّية على أشدّها في الأربع وحدات الأخيرة من قصيدتنا ، نتيجة لاعتماد الشاعر على المفردات والتراكيب من ناحية ، واستدعائه لسلسلة من الآيات القرآنية ، ذات الأبعاد الإنسانية المتعدّدة من ناحية ثانية. وهنا تكثر الدفقة الشعرية بمجموعة تناصّات؛ يتمّ فيها حضور الخطاب القرآني حضوراً جماعياً، لشحن العبارة بكمّ هائل من القداسة والإيحاء، يقول في وصف مظاهر الحضارة بالبصرة:

42 – **أين فلكٌ فيها وفلك إليْها منشآتٌ في البحْر كالأعلام**

وفي القرآن الكريم: **﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾**[12]، وهكذا نلاحظ أنّ الشاعر قد استقى قافيته، بإيقاعها ودلالتها من سورة الرحمن من خلال دالة «الأعلام». ويقول – أيضاً – مستفهماً عن التبرير، الذي يقدمه، وأهله حين يناديهم الله يوم الحساب على مرأى، ومشهد من الناس:

60 - أيُّ عذرٍ لنا وأيُّ جواب حين نُدعى على رؤوس الأنام؟!

وهذا يحيلنا إلى قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾(13).

وفي المحاكمة التي يتصورها ابن الرومي عندما يحاسب الله عباده، وعندما يسأل النبي (صلى الله عليه وسلم) أبناء ملته عما فعلوه لمنكوبي البصرة إحالة إلى المعاني الإسلامية واضحة الدلالة، والأبعاد، إنّهم مسؤولون (لأن الأديان كالأرحام):

59 - واحيائي منهم إذا ما اْلتقينا وهمُ عند حاكم الحُكّام

60 - أيُّ عذرٍ لنا وأيُّ جواب حين نُدعى على رؤوس الأنام

61 - ياعبادي: أَماغضبتم لوجهْي ذي الجلال والإكرام؟

62 - أخذلتم إخوانكم وقَعدتم عنهمُ - ويحكم - قعودَ اللئّام؟

وفكرة هذه المحاكمة سُبق إليها ابن الرومي، تقول ابنة عقيل ابن أبي طالب بعد مقتل الحسين:

ماذا تقولون إن قال النبيّ لكم ماذا فعلتم وأنتم آخر الأمم؟

بعترتي وبأهلي بعد مفتقدي منهم أسارى وقتلى ضُرّجوا بدم(14)

وتأسيساً على ما تقدم نلحظ أنّ الاستدعاء التناصي القرآني (الاقتباس) في هذه القصيدة دار أغلبه في حيز التجلي لا الخفاء، بمعنى أن تناص ابن الرومي كان مع الآيات سبيلا إلى المضمون، فتمثّل الشاعر النص القرآني دالاً سيميولوجياً ، وأسلوبياً مقنعاً لِمَا أراد أن يطرحه في تحولات خطابه الشعري من ديني/ تاريخي، إلى سياسي/ اجتماعي/ أخلاقي، يقول الباحث عبده بدوي: «على أنه مما يلاحظ أنّه في هذا الجانب يستخدم صورا دينية كثيفة»(15)، ومن هنا تتبدى لنا أولى مظاهر وعي ابن الرومي بما يمكن أن أسميه «التجريب الإيقاعيّ»، وفق التناص القرآني الفاعل: اتّساقاً مع بواعث

نفسيّة وإبداعيّة؛ وفق تحوّلات من خطاب ديني يتداخل بتداعيات متباينة في حوار يسقطه الشاعر على خطاب سياسي ، واجتماعي ، تلعب فيه اللغة أصواتاً، وإيقاعاً دور البطولة، في منظومة التناص؛ التي تحمله هذه الخطابات المتباينة.

ونحس ونحن نقرأ هذه القصيدة أنّ ابن الرومي كان يدرك أهمية هذه الآلة البلاغية في الإخبار، والتبليغ، والإقناع، والتأثير، لذلك جاء شعره يعبق لذة، لتوفيقه في استخدام الآيات القرآنية، وحسن استعمالها في مواضعها. ويتلقف شاعرنا ما يضمه الخطاب الديني لغةً ، وإيقاعاً مسجوعاً جاء تعبيراً عن مضامين، ومشاهد أُخروية، ليسقطها – عبر خطابه البكائي الاستصراخي – على واقع أمته المنكوبة بأبنائها، مشكّلاً خطابيّةً وفق التركيب الصوتي للقرآن الكريم؛ يقول:

75 – **انْفروا أيها الكرامُ خفافاً وثقالاً إلى الْعبيد الطَّغام**

يقول عبده بدوي معلقا على هذا البيت: «فهو قادم من المناخ الديني الذي مرّ بنا – المتعلق بالوحدة السابقة – وهو الذي حرك به المشاعر، ولهذا كان من الطبيعي أن ينظر إلى قول الله تعالى: ﴿**انْفرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾(16)، والأبيات كما يلاحظ تستثير الحماس الديني لدى المسلمين»(17). ومن صور التشاجر القرآني في قصيدتنا؛ قوله حاضاً على جهاد صاحب الزنج، وأنصاره يقول:

79 – **لم تقرُّوا العيونَ منهم بنصْرٍ فأقرُّوا عيونهم بانتقام**

إنه يرتكز على قوله تعالى: ﴿**فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا**﴾(18).

ويرمي ابن الرومي في آخر بيت من القصيدة إلى أن يكون الكفاح بداية، وفاتحة الطريق، وأن تكون الثورة هي الخيار الأمثل الذي يمثل طريق العودة؛ لذا نجده يستأنس باستخدام الأسلوب القرآني في بناء القفل/البيت الأخير من القصيدة مع التغيير في مفرداته بما يتوافق ومدلول نصه، يقول:

86 - **فاشْتروا الباقياتِ بالْعَرض الأدْ نى وبيعوا انقطاعَه بالدَّوام**

ويحيلنا هذا البيت إلى عديد الآيات القرآنية المتضمنة معنى الجهاد الديني، والإقبال علي الآخرة، منها قوله تعالى: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ**﴾[19]، كما تتجلى في قصيدتنا فاعلية الامتصاص الشعريّ لبعض التراكيب، والمفردات القرآنية، وظّفها ابن الرومي بصياغة جديدة، ممّا أكسبها نوعاً من الخصوصية والتميزّ، وكأنّ التناص - هنا - لم يعتمد التضمين المباشر فقط أي «التضمين اللفظّي»، أو الوظيفيّ»، وإنما اعتمد أيضا على نوع من التمثّل الرمزيّ، أو الخفيّ لبعض التراكيب، والمفردات القرآنية، بشكل يثير في نفس المتلقّي قدرة إيحائية خاصة، تمكّنه أن يستجلي النصّ الشعريّ ، ومدى تأثره بالنصّ القرآني، ومدى استقطابه لبعض اللمحات، والومضات القرآنية، التي توسّع فضاء قصيدته، وتغني تجربته كلّها، «والذي يجب الإشارة إليه أن التناصّ بالمفردات، لا يمكن الاعتماد عليه في رصد المحاور وتداخلاتها في النصّ أحياناً، إلا إذا كانت هذه المفردات تستحضر صوراً»[20]، ومن التراكيب ، والمفردات التي استدعت صوراً تناصية قوله:

21 - **كمْ أخٍ قد رأى أخاهُ صريعاً تَربَ الْخدِّ بين صرْعى كرام؟**

وهذا يحيلنا إلى قوله سبحانه وتعالى في سورة الحاقة: ﴿**سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ**﴾[21]، وفي تناص آخر على مستوى التراكيب يقول:

07 - **وتسمَّى بغير حق إماماً لا هدى الله سَعْيه من إمام**

فالتركيب الأول» بغير حق «تكرر في القرآن الكريم في مواضع خمسة؛ ثلاثة منها في سورة آل عمران (الآيات:21-121-181)، ومرة في سورة الحج (الآية 40) ، وأخرى في سورة النساء (الآية 155). أما التركيب الثاني «هدى الله» والذي تكرر في القران الكريم في عديد الآيات منها قوله تعالى: ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ**﴾[22]، ونجد هذا التركيب أيضاً في الآية 143 من سورة البقرة، والآية 36 من سورة النحل؛ غير أنّ المفارقة تتفجّر في التركيب الثاني «هدى الله» من خلال المخالفة التصويرية بين النصّين «القرآنيّ والشعريّ». فالشاعر استدعى التركيب القرآني بمضمونه الفكري، ووظفه في إطار بنائيّ أو إيقاعيّ مخالف تماماً للنصّ القرآنيّ، من ناحية المضمون: السلب والإيجاب، إذ وظفه بأسلوب النفي» لا هدى الله....». ومن المفردات والتراكيب المندرجة في هذا الإطار قوله مكرراً دالة «سلام»، في إطار دعائه على عظام القتلى الطاهرة، بأن يمن الله عليها سلاماً منقطع النظير:

74 - **وعليها من المليك صلاةٌ وسلامٌ مؤكَّدٌ بسلام**

وفي القرآن الكريم ﴿**سَلاَمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**﴾[23]. ومن صور التناص على مستوى المفردات والتراكيب قوله:

76 - **أَبْرَمُوا أمرهُم وأنتم نيامٌ سوءةً سوءةً لنوم النيام**

ويحيلنا هذا البيت إلى قوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿**أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ**﴾[24] ومن باب تكريس النادر على حساب الشائع استعماله دالة « الخلد» مصدراً بديلاً «للخلود»، يقول:

85 - **لا تطيلوا المقامَ عن جنة الْخلْ دِ فأنتم في غير دار مقَام**

ويرى الباحث محمد الهادي الطرابلسي أنّ المصدر «خلود» أكثر شيوعاً إذا ما قيس بـ «الخلد»[25]، أما استعمال ابن الرومي لهذا المصدر فيمكن أن نعزوه إلى:

- حرص ابن الرومي على سلامة الوزن (باعتبار أن الكلمة وقعت في بيت مدور).
- احتفاظ ابن الرومي بنفس من الدين، ذلك أن هذا المصدر ورد في القرآن الكريم، من خلال قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاء وَمَصِيرًا**﴾[26]، «ويدخل هذا الإجراء في باب تعميم الخصوص ذلك أنّ «الخلد» يقترن بالجنة كثيراً وينزع إلى الاختصاص بها»[27]، فيكون ابن الرومي بذلك - كما سبق وان أشرنا ذلك - مؤثراً لهذا المصدر لاحتفاظه بنفس من الدين.

من هذا المنطلق شكلت الصيغ/ التراكيب القرآنية في نصّ ابن الرومي بؤرة دلالية، استقطبت الإيقاع، والبناء في آن، لهذا كان تمثّل القرآن في هذا النصّ جلياً أمام القارئ. يستخلص مما مرّ أن نص ابن الرومي قد تأثر بالجو الإسلامي، ومناخه، وروحه في المعنى، واللفظ وطريقة التناول معاً، فتجلت - بذلك - البنية القرآنية في القصيدة، أو لنقل إنّ النص امتصها على أنحاءٍ مختلفة.

2/ ب - التناص الداخلي:

وهو التناص الذي يكشف لنا علاقة نصوص الكاتب التي نحن بصدد دراستها بنصوص معاصريه، وبخاصة إذا كان هؤلاء: «قد انطلقوا في إنتاج نصوصهم المتناصة مع نصوصه، من خلفية

مشتركة»(28)، وعلى العموم فـ«وحدة التجربة الإنسانية(*)، مهما اختلفت زاوية النظر إليها تؤدي حتماً إلى وحدة بعض الأفكار، وتشابه بعض الصور، وتماثل بعض التراكيب، والتعابير التي تتناول تلك التجربة، وتتحدث عنها، وتصف آثارها»(29).

وقد رأى علي بن أمية أن أيام النكبة البغدادية نقلت الأطفال إلى الشيب، والشيخوخة لشدّتها، وقسوتها، ومرارة لحظاتها:

ومنها هناتٌ تشيب الوليدَ ويخذل فيها الصديقَ الصديقُ(30)

وهذا ما رآه ابن الرومي في أهوال دمار البصرة على يد الزنج، وصاحبهم:

17 - **أيَّ هولٍ رأوا بهم أيَّ هول حُق منه تشيب رأسُ الغلام**

وتأسيساً على هذا فـ«تأثر شاعر بآخر، واستفادته من أفكاره، وطريقته، وصوره أمر لا يمكن إنكاره، وبالمقابل فإنّ وقوع شاعرين على معنى واحد، أو صورة مشابهة، أو تعبير مشترك أمر لا يمكن ردّه أيضاً، خصوصاً عندما يكتوي الشاعران بنيران تنور واحد ويعالجان موضوعاً مشتركاً»(31).

وفي قصيدتنا تتكرر صورة الدعاء بالسقيا، وإلى جانبها استفادة من الموروث الديني تمثلت بالصلاة على أرواح القتلى، والسلام لهم، وعليهم:

73 - **بأبي تلكم العظامُ عظاماً وسَقَتْها السماءُ صَوْبَ الغمام**

74 - **وعليها من المليك صلاةٌ وسلامٌ مؤكَّدٌ بسلام**

وقد ترددت صورة الدعاء بالسقيا في درج القصائد التي تناولت نكبة البصرة، كما في بائية السدوسي الذي بكى، واستبكى في نكبة مدينة البصرة:

فيا أرضَهم أَخلَوك فابكي عليهِمُ وجودي عليهم يا سماءُ وصوبي
إذا الدمعُ لم يُسعد كئيباً فإنني سأبكي وأبكي الدهرَ كلَّ كئيبِ
على دِمَنٍ جرّت بها الريح بعدنا ذيولَ البِلى من شمألٍ وجنوب(32)

ومن التناصات الداخلية أيضا الوقوف على الأطلال- وإن كنا سنفرد له حيزا آخر- يقول:

39 - عرِّجا صاحبيَّ بالبصرة الزَّهـ ـراء تعريجَ مُدْنَفٍ ذي سقام
40 - فاسألاهُ ولا جوابَ لديْه لسـؤالٍ لها بالْكلام

ونجد مثل صنيع ابن الرومي عند الشاعر يحيى بن خالد بن مروان الذي وقف في نكبة البصرة أمام صورة الصمت المعبرة عن وضع المدينة المنكوبة، يقول (33):

أَبِن لي جواباً أيها المنزل القفر فلازال منهلاً بجرعائك القطرُ
أبِن لي عن الجيران أين تحملوا؟ وهل عادت الدنيا وهل رجع السفرُ؟
وكيف تجيب الدار بعد دروسها؟ ولم يبقَ من أعلام ساكنها سطرُ
منازل أبكاني مغاني أهلها وضاقت بي الدنيا وأسلمني الصبرُ(34)

كما نلحظ أنّ تكرار صيغة «الخائن اللعين» لا تقف في إطار النص فحسب بل تتعداه إلى بيئة ابن الرومي حيث أنّ هذه «النبرة كانت شائعة عند الكتاب الذين كتبوا عن صاحب الزنج؛ وزعيم الفتنة»(35)، يقول ابن الرومي:

06 - أقدم الخائنُ اللعينُ عليها وعلى الله أيَّما إقْدام
82 - إن قعدتمْ عن اللَّعين فأنتم شركاءُ اللَّعينِ في الآثام

وفي الفتنة نفسها أيضاً - أي نكبة البصرة - يمزج المهلبي تعريضه بقائد الزنج بتهديده له، ومحاجته إياه، وقد ادعى الانتساب إلى آل النبي - صلى الله عليه وسلم - من خلال ادعائه الانتساب للبيت العلوي يقول:

أيها الخائن الذي دمّر البصـ ـرة أبشر من بعدها بدمار
إن تقل جدي النبي فما أنـ ـت من الطيبين والأخيار[36]

ويقول ابن المعتز - بعد أن عدّد أسماء المتمردين الخارجين على سلطة الخلافة وطاعتها - مبيناً ما كان من المعتضد، وصاحب الزنج:

فلم يزل بالعلوي الخائنِ المهلك المُختْرِب للمدائنِ[37]

ويقول أحدهم:

أين نجومُ الكاذبِ المارق؟ ما كان بالطبّ ولا الحاذقِ[38]

وفي صوت آخر يجعله ابن الرومي على لسان النبي ما يذكرنا بـ«وامعتصماه» التي قالتها امرأة شريفة في الأسر عند علج من علوج الروم في عمورية، واستخدمها من قبل استخداما ذكيا أبو تمام»[39]، يقول:

71 - **صرخت: «يا محمداه» فهلاَّ قامَ فيها رعاةُ حقّي مَقامي**

وبذا شكلت وحدة التجربة الإنسانية رافداً من روافد بنية القصيدة. غير أنّ ابن الرومي اعتمد فيما تبقّى على ذوقه، وتفاعله مع الحدث، معولاً على نفسه في استنباط الطرائق التي يصوغ فيها أبياته. وعلى العموم فغرض رثاء المدن عبر محاكاة الواقع في المدن المنكوبة نجده قد كان صاحب السبق في شيوع أسلوب التشابه بين الشعراء[40].

2/ ج - التناص المفتوح (التناص الخارجي):

وهو تداخل النصوص التي يمتلئ به العالم ، ولا يرتبط بدراسة علاقات النص بنصوص عصر معين، أو جنس معين، بل هو تداخل حر يتحرك فيه النص بين النصوص بحرية تامة، محاولاً أن يجد لنفسه

مكانا في هذا العالم»[41]، ويمكن أن نستشف هذا النمط من التناص في علاقة قصيدتنا بالمعلقات، وخصوصا فيما يتعلق بمعلقة الحارث ابن حلزة اليشكري؛ فيكفي أن نقرأ البيت السادس والسبعين (76) من قصيدتنا، وهو:

76 - **أَبْرَمُوا أمرهُم وأنتم نيامٌ سوءةً سوءةً لنوم النيام**

حتى يبدأ في مخامرتنا حس غريب بأننا قد سمعنا هذا من قبل، يقول الحارث بن حلزة اليشكري:

أجمعوا أمرهم عشاءا فلما أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء[42]

والحاصل أننا إذا ما مضينا نقرأ القصيدة، ونتلقى قوافيها الواحدة بعد الأخرى، أخذ هذا الإحساس يتضاعف، يقول الباحث عبده بدوي «ويلاحظ أنه في هذا القسم - أي الوحدة الأخيرة الممتدة من البيت 76 إلى البيت الأخير من القصيدة - تهب عليه رياح من همزية الحارث بن حلزّه اليشكري؛ التي هي من البحر الخفيف كذلك»[43]، وهكذا يظهر لنا مدى التقارب، أو التماثل بين النصّين رغم اختلاف رويهما، الأولى: همزية، والثانية ميمية؛ إلا أنهما تلتقيان في حركة القافية، وحركة التفعيلة الأولى: «فاعلاتن».

عطفاً على تواشج القصيدتين في القافية، والبحر فإنهما يصدران عن منهل شعري فائض - توازي الفكرة، وتناظر الرؤية -؛ حيث يضع ابن الرومي من معاني الحزن ما يناظر معاني الشاعر الأول - الحارث بن حلزة اليشكري - وإن اختلفت دواعيه عند الشاعرين. غير أنّ ابن الرومي في القسم الأخير من قصيدته - من البيت (75) إلى البيت (86) - فتق المعاني، وفرّعها، وجاء بصور شعرية جديدة.

صحيح أنّ قصيدة ابن الرومي أفادت من معلقة الحارث بن حلزة، – وهذا أمر نسلم به – ولكننا يجب أن لا نغفل عن شيءٍ مهمٍّ جداً «وهو أنّ القصيدة المتأخرة، تعطي للسابقة مثلما تأخذ منها. وهذه هي العلاقة التشريحية التي تنبثق من المداخلة بين النصوص» (44)، إننا نستكشف معلقة الحارث بن حلزة من خلال قراءتنا لقصيدة ابن الرومي، فابن الرومي إذاً سبب في استحضار الحارث بن حلزة، وهذه وحدها إضافة كبيرة لها؛ لأنها تهب معلقة الحارث حياة جديدة ببعثها من النسيان، وغير ذلك هناك إضافات عملية عليها، فهي امتداد لها، وتطور لإشاراتها، وبذا تقوم بين القصيدتين علاقة تطورية متشابكة وبناءة، لعصرين مختلفين، فإحداهما تقوم كخلفية للأخرى، وهذه تقوم كأمامية لتلك ، فيتدخلان في ذهن القارئ تداخلا يوحد بينهما.

وعلى الجملة فإنّ في تضمين ابن الرومي لأشطار من معلقة الحارث بن حلزة نموذج من نماذج التأثر، والاستفادة من الآثار الممتازة، وتلك ظاهرة طبيعية لا يخلو منها زمان، ولا مكان.

كما يتبدى لنا هذا النمط من التناص – أي التناص المفتوح – في تعانق القصيدة بخاصية من خصائص المعلقات وهي الوقوف على الأطلال، حيث استدعى الشاعر في نسيج نصه الطريقة الفنية التي اتبعها بعض أصحاب المعلقات في بناء أعمالهم االشعرية، وقد عالج جلّ شعراء الجاهلية – إن لم نقل كلهم – في مستهل قصائدهم قصة الدار الدارسة، فوصفوها، وحدّدوا معالمها، وتفنّنوا في تحديد مواضعها، والإشارة إلى ملامحها التي تدلّ على وجودها في الزمن الماضي، الذي له علاقة حميمة بذكرياتهم؛ ولقد تجلّى أثر الصورة الطللية في أشعار نكبة البصرة أكثر مما تجلّى في أشعار نكبة بغداد الأولى، وهذا ناتج عن وضعية المدينتين في أثناءِ نكبتهما، وبعدهما،

فالبصرة دمّرت خلال أيام مما جعل نكبتها مشهداً طللياً لاقتراب زمني البداية، والنهاية، ولأنّ الشعراء كانوا بعيدين عنها مما جعل المشهد الطللي حاضراً في أخيلتهم وهم يحاولون تصوير مشاهد الدمار فيها، بينما امتدّ زمن الخراب في بغداد أشهراً، وعاشه الشعراء لحظة بلحظة، وتابعوا أخباره، وسجّلوا آثاره، ومواقعه»[45]، أما ابن الرومي فقد جعل الطلل في متن القصيدة، وذلك بخلاف القصائد الجاهلية التي كان الطلل يأتي في مستهلها؛ وذلك راجع في رأيي إلى عظم الحدث، ومرارة الألم. فابن الرومي لم يتناسَ أطلال البصرة، فالقصيدة كلها طلل؛ وإن انزاح عن طابعها الاستهلالي، فإننا نجده في أبيات لاحقة يعود بنا إلى هذه النغمة التراثية، يقول محمد حمدان: «وقد لعب هذا الغرض الشعري دوراً في تجاوز المقدمات تارة، وفي دمجها مع بقية المعاني تارة أخرى. كما لعب دوراً في تكسير وحدة البيت لصالح وحدة المعنى. وهذا من الجديد النكبوي على كل حال»[46]، يقول ابن الرومي:

39- عرِّجا صاحبيَّ بالبصرة الزَّهـ ـراء تعريجَ مُدْنَفٍ ذي سقام

40 - فاسألاها ولا جواب لديها لسؤالٍ ومَنْ لها بالْكلام

فالشاعر كما يظهر يوظف الطلل في متن النص، ويدمجه مع بقية المعاني، وقد وقف عند نماذج للتأثير على القارئ، وذلك حين لجأ إلى التأثير بالمدينة ككل، فالشاعر هنا يأمر صاحبيه بالمرور بالبصرة، مرور المريض الذي أوشك على الموت ؛ وكأنّ ابن الرومي أراد أن يقول إنكما ستعانيان من المرض، والموت فور رؤيتكما للبصرة على هذه الحالة ، ثم يأمرهما بسؤالها، إلا أنهما سيعدمان جوابا منها . وكيف لها أن تجيب؟ يقول عبده بدوي: «وقد وُفق الشاعر هنا حين بدأ هذا القسم بنغمة قديمة تراثية، تذكر بالوقوف على الأطلال؛ وفي الواقع

لقد أصبحت المدينة أطلالا حزينة ، ومن هنا لا مناص من استدعاء فكرة الوقوف على الأطلال في هذا القسم من القصيدة ... فلا يكون مقلدا ، وإنما معبرا بالأداة المناسبة ، والإحساس المناسب»[47].

ويقول ابن الرومي:

53 - **فاسألاهُ ولا جوابَ لديْه أين عُبَّادُه الطّوالُ القيام؟**

وعلى الجملة فالوقوف على أطلال البصرة عند ابن الرومي تعبيرٌ عن حاجة نفسية، أعرب من خلالها عن خبايا نفسه التي نظرت فيما حولها، فوجدت الديار قد خربت، وما كان يزينها، ويضفي عليها شيئاً من المؤانسة، والإحساس بالجمال، وبالاطمئنان، قد غادرها هو الآخر، ولا نستبعد أنّ هذا المكان قد ربطته بالشاعر مشاعر عاطفية ما، فجاشت عواطفه، وراح يصفه، ويتأسى على الزمن الذي تحوّل إلى مجرد ذكرى، فجاءت قصيدته معبرة عن تلك المشاعر، والأحاسيس. وعمومًا يمثل الوقوف على الأطلال مظهراً إبداعياً، ووسيلة إلهامية تثري تجربة الشاعر، وتحفزه على الابتكار؛ بمعنى أنّ الطلل عند الشاعر يعد قناعاً فنياً يسقط عليه جملة أحاسيسه، ويتخذه ستاراً لتأزم نفسيته؛ إذ نلاحظ أنّ بيئة ابن الرومي أمدته بروافد طللية، فأثّرت فيه حتى أسقط عليها نفسه، ووجدانه؛ فأسرف في ذكرها، وذكر أماكنها؛ لأنها متنفس عواطفه، وأحلامه؛ بحيث لم يصبح الوقوف على الطلل عند ابن الرومي تناصاً فنياً فحسب، بل ضرورة نفسية أيضاً؛ إذ لم يأت بكاء ابن الرومي هنا للبكاء، ولكنه أتى علّةً لشفاء نفسه الملتاعة، حيث تبلغ هذه النفس درجة التأزم، فتارة تتلمس التماسك، والتجلد، وأخرى تلجأ إلى الدموع، والنداء، والاستفهام، وكل ذلك قصد التخفيف من تلك المعاناة النفسية؛ فالقصيدة - إذن - في مجملها محاولة لتعديل مسار اللغة الشعرية إلى البنى التراثية، ثم إسقاطها على حاضر الشاعر.

2/ د - التناص الشعبي:

هناك المعاني الشائعة الشعبية التي ليست لأحد، ولكنها لكل أحد، أي التي يأخذ منها كل إنسان، ويضيف إليها كل إنسان؛ فهي كالهواء يتساوى منه نصيب من يشاء، «وقد بدأ العنصر الشعبي في هذا العصر يفرض ذوقه في مجال الأدب، ويدخل في تشكيل مفاهيم الشعراء»(48)، «وليس من شك في أنّ ابن الرومي كان إلى جانب اتساع محصوله في اللغة شاعراً شعبياً بكل ما يحمل هذا التعبير من معان»(49)، ومن أبرز تمضهرات هذا النمط في القصيدة نذكر قوله:

33 - **ما تذكَّرتُ ما أتى الزنجُ إلاّ　　　أوجعتْني مرارةُ الإرغام**

فقوله أوجعتني؛ «قريبة من قولنا حاجة توجع في القلب»(50)، ونلاحظ قوله كذلك مكررا دالة «أخ» ومشتقاتها:

21 - **كمْ أخٍ قد رأى أخاهُ صريعاً　　　تَرِبَ الْخدِّ بين صرْعى كرام؟**

22 - **أخذلتُم إخوانكم وقَعدتم　　　عنهمُ - ويحكم - قعوةَ اللّئام؟**

76 - **أبْرَمُوا أمرهُم وأنتم نيامٌ　　　سوءةٌ سوءةٌ لنوم النيام**

فحين نسمع هذه التكرارات لدالة «أخ»، ومشتقاتها على المستوى العمودي؛ فكأننا لا نسمع إلى شاعر، بل إلى رجل حزين يتكلم.

ومن صور هذا النمط من التناص أيضاً قوله:

09 - **لهفَ نفسي عليك يا معْدَن الْخيـ　　　ـرات، لهفاً يُعضّني إبْهامي**

وقوله:

17 - **أيَّ هولٍ رأوا بهم أيَّ هول　　　حُق منه تشيب رأسُ الغلام**

ومن تلك المعاني التي يرددها العامة تشبيه حدوث ما لا يصدق، أو ما لا يتصور وقوعه بأحلام النائم، يقول:

04 - **إنَّ هذا من الأمورِ لأمرٌ كادَ أن لا يقومَ في الأوهام**

05 - **لرأينا مستيقظين أموراً حَسْبُنا أن تكونَ رُؤْيَا مَنام**

ومن ذلك أيضاً تلك المعاني، والصيغ الندبيه التي قرع بها النفوس لترك البصريين يواجهون، واقعهم المر منفردين»[51]، يقول:

58 - **واندامي على التَّخلُّف عنهم وقليلٌ عنهم غناء ندامي**

59 - **واحيائي منهم إذا ما اْلتقينا وهمُ عند حاكم الحُكّام**

67 - **وانقطاعي إذا همُ خاصَموني لامني فيهمُ أشدَّ الملام**

68 - **وانقطاعي إذا همُ خاصَموني وتولّى النبيُّ عنهم خصامي**

ومن أثر الشعبية في قصيدتنا كذلك ما يمكن تسميته بالتعابير الجاهزة المشتركة، من ذلك قوله:

17 - **أيَّ هولٍ رأوا بهم أيَّ هول حُق منه تشيب رأسُ الغلام**

وهو تعبيرٍ دالٌّ على شمول، وعموم الفتنة، وعظمتها؛ وعلى الفساد الذي حلّ بأهل بالبصرة؛ يميناً وشمالاً...

ومن التناصات المندرجة في هذا النمط أيضاً، قوله مستعملاً السهم بمعنى النصيب:

30 - **من رآهنَّ في المقاسم وسْط الْزَّ نجْ يُقْسَّمن بينهم بالسّهام**

والسهام جمع سهم والمقصود النصيب.قال ابن منظور:«السهم واحد السهام، والسهم: النصيب، والسهم الحظ...»[52]، أما عن أصل الكلمة فيقول: «السهم في الأصل واحد السهام التي يُضربُ بها الميسر، سُمي به ما يفوز به الفالج (الظافر) سهمه، ثم كثر حتى سُمي كل نصيب سهما» [53].

وعلى الجملة فـ «حين يستخدم الشعر لغة الناس اليومية فإنه يعكس بالضرورة الدلالات الإشارية، والإيماءات المعنوية التي

اكتسبتها هذه اللغة من خلال الاستعمال، والدوران على ألسنة الناس، وفي هذا قدرتها التعبيرية»[54]، وقد ساهم هذا النمط من التناص- أي الشعبي – عامة في بروز النزعة الخطابية، «والتي ظلت متصلة على قطاع عريض من شعر العصر»[55].

وهكذا كان حتماً أن يبقي للغة الأدبية المتوارثة عبر القرون كثير من النفوذ في العصر العباسي ، وأن يستمر كثير من تقاليدها التعبيرية في أدب ذلك العصر»[56]. وبذا يقف نص ابن الرومي كفاتحة لمداخلات متعددة – اقتباسات قرآنية ، تناصات داخلية ، وخارجية، وشعبية... – تأتي من مداخل متباينة لتتلاقى مع نصوص كانت بعيدة عنها ، فألفّ بينها جميعا نص واحد، وهو قصيدة (رثاء البصرة) التي صارت تمددا لعديد الخطابات، وهذا هو (إعادة الرؤية)؛ أي إبداع النص من مختلف النصوص، وتشكيلها برؤية جديدة تتيح مجالا لنصوص أخرى كي تنبثق من قلب هذا النص. ليبقى الأدب دائما حيا نابضا بالحياة، والتجدد، ولا يركن إلى سبات يميته. و تأسيسًا على هذا لم يكن تناول التناص في هذه القصيدة من باب الرصد، ولا لتتبع مصادر هذه التناصات ؛ ذلك أنّ سؤال التناص ليس من أين أتى هذا النص، أو ذاك، وإنما كيف يحول النص الشعري هذا النص المقتبس وكيف يجادله، وهو سؤال لا يمكن الإجابة عنه دون الالتفات إلى ذلك الجدل بين سياق النص المقتبس منه، ووجوده في سياق النص الشعري الجديد بوصفه نصاً يعيد إنتاج هذا النص المقتبس.

وعلى هذا النحو كانت ديباجة ابن الرومي – كما بين مبحث التناص- تتغذى من رصيد ثقافي واسع مراجعه: أدبية ولغوية ودينية... والجدير بالذكر أنّ أكثر الظواهر استدعاءً وكثافة – في

القصيدة ـ هي استدعاء الخطاب القرآنيّ ؛ وقد نجح ابن الرومي في توظيفه ، بما يتلاءم وسياق النص ، فساهمت بذلك التراكيب القرآنية في تشكيل رؤية جديدة للقصيدة ، وفتحت لها آفاقاً ممتدّة ، حتّى غدت أشبه بلوحة فّنية ، فيها من التكامل والتمازج والتقاطع ما يجعلها تحفة شعرية رائعة.... وهذا يدّل على رهافة إحساس ابن الرومي، إذ جعل النصّ القرآنيّ مرجعاً رئيساً، استمد من قيمه وروحانيته الشيء الكثير،.... غيرَ أنّه أضفى عليه لوناً جديداً من مشاعره وأحاسيسه ووجدانه بما يتناسب وطبيعة الرؤية المأسوية الاستصراخية التي يمثّلها...، من ذلك تنوّيعه أساليب الاستحضار، بحيث لم يقتصر استحضاره على الآية، وإنما تعدّى ذلك كلّه إلى استحضار الإشارة القرآنية، والإيماءة، واللّفظة، والتركيب، وهي جوانب ثريّة منحت القصيدة نفسا ملحميّاً، دراميًا.... وعلى الجملة بينّ مبحث التناص أنّ لغة ابن الرومي الشعرية كانت حيّة نابضة بثقافة واسعة ، ومتمثّلة لكُلّ الأَطْوَار الشعرية، ممّا جعلها تغدو حَيّة في نفس المتلقِّي ، فجاءت القصيدة بذلك مشحونة بفيض هائل من الدلالات التراثية.

الهوامش

(1) الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط ، ط 6، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، 1998، مادة (نصص).

(2) الغذامي، عبدالله: الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، ط 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب،، ص 324 ، 325.

(3) مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، ط 3، المركز الثقافي العربي، 1992. ص 121.

(4) الغذامي، عبدالله: الخطيئة والتكفير، ص 57.

(5) صبري، حافظ: أفق الخطاب النقدي ، دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، ط 1، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996، ص 49.

(6) بدوي طبانة:السرقات الأدبية ، دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص 163.

(7) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي، أدب نكبات المدن ذات الأسباب الداخلية، في المشرق العربي في العصر العباسي، د/ط ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2004، ص 241.

(8) العقاد، عباس محمود: ابن الرومي، حياته من شعره، د/ط، دار الهلال، 1969، ص281.

(9) سورة : المزمل، الآية: 17.

(10) سورة: الحج ، الآية: 2.

(11) سورة: الحج، الآية: 47.

(12) سورة: الرحمن، الآية: 24.

(13) سورة: المرسلات، الآية: 35، 36.

(14) ابن الأثير، علي: الكامل في التاريخ، دار الفكر ببيروت، 1978، ج 3، ص 301.

(15) عبده، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، د/ط، دار قباء للنشر والتوزيع «عبده غريب»، القاهرة، 2000، ص 190.

(16) سورة : التوبة، الآية: 41.

(17) عبده، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، ص 192.

(18) سورة: مريم، الآية: 26.

(19) سورة: غافر، الآية: 39.

(20) عصام، شرتح: ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص 218.

(21) سورة: الحاقة، الآية:7.

(22) سورة: الأنعام، الآية: 90.

(23) سورة: الرعد، الآية: 24.

(24) سورة: الزخرف، الآية: 79.

(25) الطرابلسي، محمد الهادي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، د/ط، الجامعة التونسية، 1981. ص 430.

(26) سورة: الفرقان، الآية: 15.

(27) الطرابلسي، محمد الهادي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 431.

(28) حسن ، محمد حماد: تداخل النصوص في الرواية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 45، 46.

(*) يقصد بالتجربة الشعرية «الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التي يصوّرها الشاعر حين يفكر في أمر من الأمور تفكيراً ينمّ عن عميق شعوره وإحساسه)، محمد، غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة ودار العودة، بيروت، 1973، ص 383.

(29) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي، ص 381.

(30) المرجع نفسه، ص 361.

(31) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي ، ص 381.

(32) المرجع نفسه ص 343.

(33) الطبري، ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك و الرسل ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر، 1966، ج 11/8. حوادث سنة 270هـ.

(34) الطبري، ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك و الرسل، حوادث سنة 270هـ.

(35) عبده، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، ص 188.

(36) الحصري: ذيل زهر الآداب، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ج 1، د/ت ص 154.

(37) ابن المعتز، عبدالله: الديوان، تحقيق محمد بديع شريف ، دار المعارف بمصر، 1978، سلسلة ذخائر العرب 54. ص 481، وما بعدها.

(38) الطبري، ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك والرسل، 8، ج، ص 144، حوادث 270هـ.

(39) عبده، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، ص 191.

(40) ينظر محمد، إبراهيم حمدان : أدب النكبة في التراث العربي ، ص 376.

(41) حسن، محمد حماد: تداخل النصوص في الرواية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 46.

(42) عبده ، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، ص 192.

(43) الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد: شرح المعلقات السبع، د/ط ، تحقيق لجنة التحقيق في الدار العالمية للناشر، الناشر الدار العالمية، 1993، ص 149.

(44) الغذامي، عبدالله: الخطيئة والتكفير، ص 342.

(45) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي ، ص 344.

(46) المرجع نفسه ص 329.

(47) عبده ، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، ص 190.

(48) ينظر: عز الدين إسماعيل:في الأدب العباسي،الرؤية والفن، دار النهضة العربية، ببيروت، 1975، ص 323.

(49) عبد الحميد محمد جيدة: الهجاء عند ابن الرومي، المكتب العالمي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان ، 1974، ص 361.

(50) المرجع نفسه، ص 437.

(51) ينظر: محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي، ص 368.

(52) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري: لسان العرب، د/ط، تحقيق عبدالله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د/ت. مادة (سهم)، ص 2135.

(53) المرجع نفسه ص ن.

(54) عز الدين إسماعيل: في الأدب العباسي، الرؤية والفن، ص 438.

(55) المرجع نفسه ص.ن.

(56) المرجع نفسه، ص 323.

ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» دراسة تحليلية

محمد سيف الإسلام بو فلاقة(*)

القسم الأول: لسان الدين بن الخطيب: حياته وآثاره:

أولاً: حياتـه:

تعددت الأسفار، والدراسات التي تطرقت إلى حياة ابن الخطيب، ولعل ابن الخطيب كان في طليعة علماء الأندلس الذين حظوا باهتمام كبير من لدن مختلف الباحثين، والدارسين القدماء، والمعاصرين المشارقة، والمغاربة على السواء، وهذا الأمر يعود إلى جملة من الأسباب، قد يكون في مقدمتها موسوعية، وغزارة إنتاج ابن الخطيب، فالرجل خاض في شتى أصناف المعرفة، وهو شخصية متعددة الجوانب فهو الشاعر، والمؤرخ البارع، والأديب، والصوفي، والفيلسوف، والوزير، والسياسي، وهذا ما ينجم عنه صعوبة حصر جميع ما كُتب عنه.

إن ابن الخطيب يعتبر أحد كبار العلماء الموسوعيين، ويؤكد عدد كبير من المؤرخين، والدارسين على أنه أعظم شخصية ظهرت بالأندلس في القرن الثامن، وقد كان عبقرية متعددة النواحي.

(*) كلية الآداب، جامعة عنابة، الجزائر.

كان ابن الخطيب «يمثل بعبقريته، وقوة نفسه، وأصالة تفكيره، وروعة بيانه، وجزالة شعره أعظم ما تمخضت عنه الأندلس الكبرى من قبل تلك النماذج العلمية، والأدبية الباهرة، التي يزدان بها تاريخ التفكير الأندلسي، وكان بتعدد جوانبه، وسعة آفاقه، أكثر من وزير، وسياسي، وكاتب، وشاعر. كان مزيجاً من عبقريات متعددة، بلغ القمة في كل منها، ويندر أن تجتمع في شخص واحد، وكانت غرناطة تلك الأندلس الصغيرة، أضيق من أن تتسع لمثل عبقرياته، ومن ثم فإنا نراه خلال حياته المضطربة، سواء في المغرب أو الأندلس، يرتفع حيناً إلى الذروة، وينحدر أحياناً إلى غمر المحنة، تلاحقه تلك القوى الخصيمة، التي تضيق بنبوغه، وخلاله اللامعة.

وقد دون لنا ابن الخطيب ترجمة نفسه كاملة، في نهاية كتاب(الإحاطة)، عدا ما أورده في سياق الكتاب، وفي مواضع عدة، عن مراحل خدمته السلطانية، وقص علينا كثيراً من حوادث حياته الشخصية، والسياسية في مختلف كتبه الأخرى، ولاسيما (نفاضة الجراب)، الذي يقص علينا فيه حوادث إقامته الأولى في المغرب، وسلا، و(اللمحة البدرية)، و(ريحانة الكتاب) الذي يضم كثيراً من رسائله السلطانية[1]، وقد دون له معاصره، وصديقه الفيلسوف ابن خلدون ترجمة في تاريخه الكبير، ووصف لنا مأساة مصرعه المؤثر»[2].

هو لسان الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبدالله ابن سعيد بن علي بن أحمد السلماني، وذلك نسبة إلى سلمان، وهي بقعة باليمن نزلت بها بعض القبائل القحطانية، أو حي من مراد من اليمن، عرب اليمن القحطانية، وتنتمي أسرة ابن الخطيب إلى إحدى هذه القبائل، وقد وفدوا إلى الأندلس بعد الفتح، ومنهم جماعة من الشام، واتخذوا قرطبة مقراً لهم، «وقد كانت قرطبة، وأحوازها منذ

الفتح منزل قبائل الشام الوافدة على القطر الجديد، والظاهر أن بني سلمان كانوا ينتمون إلى الحزب المعارض للبلاط أيام الحكم بن هشام أمير الأندلس، فلما حدثت واقعة الربض المشهورة (ضاحية قرطبة)، وثار أهل قرطبة بتحريض حزب الفقهاء المعارض للحكم(سنة: 202هـ/817م)، واستطاع الحكم أن يمزق الثورة، وأن ينكل بأهل الربض، غادر قرطبة كثير من المعارضين من الفقهاء، وغيرهم، وكانت منهم أسرة لسان الدين»[3] التي هاجرت إلى طليطلة وفق ما ذكره ابن الخطيب نفسه في مقدمة الإحاطة، وقد مكثت أسرته ما يقارب القرن ونصف القرن بالمدينة، وحينما شعرت بالأخطار المحدقة بها، حينما أضحت (طليطلة) عرضة لهجمات النصارى، غادرتها إلى مدينة (لوشة)، وهي المدينة التي ولد بها ابن الخطيب في الخامس والعشرين من رجب 713هـ، (16 نوفمبر 1313م)[4].

وبالنسبة إلى لقب (الخطيب) ذكر لسان الدين أن بيتهم كان يطلق عليه تسمية (بني الوزير) ثم سموا (ببني الخطيب)، وهذه التسمية ترجع إلى عهد جده سعيد، الذي يعتبر أول من استوطن مدينة (لوشة) من أسرتهم[5]، وقد كان «عالماً ورعاً، وكان يلقي دروسه، ومواعظه تحت أطلال برج يجاور أملاك أسرته، ويقع على الطريق الممتد من غرناطة إلى إشبيلية ماراً بلوشة، ومن ثم فقد غلب عليه اسم الخطيب، وأورث هذا اللقب لبنيه، فعرفوا ببني الخطيب من ذلك الحين. ويحدثنا ابن الخطيب عن والده عبدالله، وكان من أكابر العلماء، والخاصة، ويترجمه لنا في الإحاطة. وقد ولد سنة: 672هـ، واستقر حيناً في غرناطة، ثم عاد إلى لوشة مقر بيتهم القديم، ثم عاد إلى غرناطة مرة أخرى ليلتحق بخدمة السلطان أبي الوليد إسماعيل، وهو الذي جلس على عرش غرناطة في سنة: 713هـ (1314م)، ولما توفي السلطان أبو الوليد إسماعيل قتيلاً في سنة: 725هـ (1325م)، خدم

عبد الله من بعده ولده السلطان أبا عبد الله محمد، ثم شقيقه السلطان (أبو الحجاج يوسف) أعظم سلاطين غرناطة، وقد ولي العرش سنة: 733هـ (1332م). وخدم عبدالله في ديوان الإنشاء، مع الكاتب والشاعر الكبير الرئيس أبي الحسن بن الجياب، وأسبغ عليه لقب الوزارة، ثم توفي قتيلاً مع ولده الأكبر أخ لسان الدين في موقعة طريف الشهيرة التي هزم فيها المسلمون بقيادة السلطان أبي الحسن المريني عاهل المغرب، والسلطان أبي الحجاج يوسف أشنع هزيمة، وذلك في جمادى الأولى سنة: 741هـ (أكتوبر سنة 1340م)، وسقطت على إثرها طريف، والجزيرة الخضراء في أيدي النصارى، وكانت محنة عظيمة لم يشهد المسلمون في المغرب، والأندلس مثلها منذ زمن بعيد»[6].

دخل لسان الدين الكتاب بمدينة (لوشة) مسقط رأسه، حيث حفظ القرآن الكريم وجوده، ثم تعلم مبادئ اللغة العربية على مجموعة من المعلمين من بينهم (أبو القاسم بن جزي)، كما أخذ النحو عن شيخ النحاة الإمام أبي عبدالله الفخار الألبيري[7]، وغيره من العلماء، والمربين، والفقهاء، وقد عرف ابن الخطيب منذ طفولته بطموحه، وقد أعانه على ذلك الطموح ذكاؤه الحاد، وفهمه الثاقب، ورؤيته البعيدة المدى، وقد كان انتقال أسرته من (لوشة) إلى (غرناطة) نقطة تحول، حيث عين والده عبدالله مقتصداً في بلاط ابن الأحمر الذي استعمله على مخازن الطعام، وقد أتاحت له الفرصة في غرناطة الدراسة على عدد من كبار العلماء المتميزين فأخذ عنهم الأدب كشيخ العدوتين الرئيس أبي الحسن بن الجياب، والفيلسوف أبي زكريا بن هذيل الذي اختص بصحبته، وفي هذه الفترة بدأ يظهر تفوقه، ونبوغه في الشعر، والترسل، والطب، والفلسفة، والتاريخ، وبعد سنوات قليلة لمع نجمه[8]. فقد تأثر مستقبل ابن الخطيب السياسي بحكم منصب والده، وحينما توفي والده دعي للحلول مكانه، وكان في الثامنة والعشرين من عمره،

فتولى أمانة السر لأستاذه الرئيس الذي كان يشغل منصب الوزارة لدى السلطان (أبو الحجاج يوسف الأول النصري)، وقد استفاد ابن الخطيب استفادة كبيرة من أستاذه ابن الجياب في ديوان الإنشاء، وتأثر أيما تأثر به في أساليب النظم، والنثر، فملك زمام أرفع الأساليب النثرية والشعرية، وقد تجلت آثار أستاذه في رسائله السلطانية[9]، التي كتبها على لسان ملوك الأندلس، والمغرب وقد وصفها العلاّمة ابن خلدون بالغرائب، نظراً لسحرها، وجمالها، وروعتها[10].

وبعد وفاة ابن الجياب في الطاعون الجارف الذي حل بالمدينة في شوال سنة: 749هـ (يناير سنة: 1349م)، تولى لسان الدين رئاسة الكتاب[11]، وهناك خلاف في تاريخ توليه منصب الوزارة الأولى، وقد سعى الدكتور محمد الشريف قاهر إلى تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين فقال: «تولى ابن الخطيب منصب الوزارة للمرة الأولى في أخريات شوال من عام: 749هـ لأمير المسلمين بالأندلس السلطان أبي الحجاج يوسف بن إسماعيل النصري، وكان يبلغ من العمر آنذاك خمسة وثلاثين عاماً تقريباً. وقد أخطأ جرجي زيدان حين جعل توليه الوزارة للمرة الأولى عام: 733هـ، عقب اعتلاء أبي الحجاج لعرش غرناطة. فبالإضافة إلى تصريح المقري بتاريخ: 749هـ في نفح الطيب، فيزيد تأكيداً بأنه تولى الوزارة بعد شيخه أبي الحسن علي ابن الجياب الذي توفي عام: 749هـ بسبب مرض الطاعون الجارف الذي عم بلاد الأندلس والمغرب آنذاك، وأودى بخيرة رجال العلم، والأدب، وبقي ابن الجياب وزيراً حتى وفاته، وكان ابن الخطيب مساعداً له، وأميناً لسره»[12].

وقد كسب ابن الخطيب ثقة السلطان، وصار من المقربين إليه، وفي هذه المرحلة تألق نجمه، و«عظمت منزلته، وأغدق السلطان عليه

عطفه، وآثره بثقته، وجعله كاتب سره، ولسانه في المكاتبات السلطانية، وصدر منها بقلم ابن الخطيب طائفة من أبدع الرسائل الملوكية...، وجمع الكثير منها فيما بعد في كتابه (ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب)، وكذلك نقل إلينا المقري في (نفح الطيب) مجموعة منها[13].

ويصف لنا ابن الخطيب في ترجمته في (الإحاطة) مركزه في الوزارة يومئذ، ومكانته، وما حباه به السلطان من الثقة، والإيثار في قوله (فقلدني السلطان سره، ولما يستكمل الشباب، ويجتمع السن، معززة بالقيادة، ورسوم الوزارة، واستعملني في السفارة إلى الملوك، واستنابني بدار ملكه، ورمى إلى يدي بخاتمه وسيفه، وائتمنني على صوان حضرته، وبيت ماله، وسجوف حرمه، ومعقل امتناعه)، ولما توفي السلطان يوسف أبو الحجاج قتيلاً في يوم عيد الفطر سنة: 755هـ (أكتوبر 1354م) خلفه في الملك ولده السلطان أبو عبد الله محمد، الذي لقب فيما بعد بالغني بالله، واستمر الحاجب رضوان مضطلعاً برئاسة الوزارة، واستمر ابن الخطيب في منصبه معاوناً له، وندب للوصاية على الأمراء القصر أبناء السلطان المتوفي. وأرسله السلطان الجديد لأول ولايته سفيراً عنه إلى السلطان أبي عنان المريني عاهل المغرب على رأس وفد من رجالات الأندلس، وهو يعرب في رسالته إليه عن أمله في تجديد أواصر المحبة، والوصل التي كانت بين أبيه، وبين السلطان أبي عنان، ويستنصره، ويطلب عونه على مقاومة ملك قشتالة»[14].

ولقد استقبل ابن الخطيب استقبالاً مميزاً، وحظي برعاية كريمة، وتقدير عميق من قبل السلطان أبي عنان، وكان استقباله في الثامن والعشرين من ذي القعدة سنة: 755هـ[15].

ويفصل الدكتور محمد الشريف قاهر رحلة ابن الخطيب إلى المغرب فيذكر أن في أواخر عام: 755هـ» على إثر مقتل السلطان

أبي الحجاج أمير المسلمين بغرناطة بعث السلطان الجديد (محمد الغني بالله) وفداً إلى المغرب لطلب النجدة، والغوث، وتجديد عهد الصداقة، والتعاون بين العدوتين، الأندلس والمغرب، على نحو ما جرت عيه العادة منذ قديم الزمان، وكانت رئاسة الوفد لوزيره ابن الخطيب الذي وفق توفيقاً كاملاً في أداء مهمته، وقد أنشد أبا عنان قصيدة رائعة مطلعها:

خَلِيفَةَ اللهِ سَاعَدَ القَدَرُ   عُلاَكَ مَا لاَحَ فِي الدُّجَى قَمَرُ

فتأثر السلطان المريني أبو عنان، والحاضرون في الحفل بالقصيدة أيما تأثر، وقال السلطان لابن الخطيب: اجلس، والله ما ترجع إليهم إلا بكل طلباتهم، وقديماً قيل: إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكمة. وعاد الوفد إلى غرناطة محملاً بالهدايا الثمينة، والوعود الصادقة الخالصة بفضل سياسة رئيس الوفد، ولباقته، وجميل إشارته، وفصيح لسانه، وفي هذه السفارة توطدت العلاقة بين ابن الخطيب، وبين المغرب، حكومة وشعبا، وعلماء، وأدباء، فبقي قلبه معلقاً بالمغرب»(16).

وفي عام: 760هـ تبدأ مرحلة جديدة من حياة ابن الخطيب، ففي هذه السنة اندلعت الثورة بغرناطة في شهر رمضان، وقد أدت هذه الثورة إلى فقدان السلطان الغني بالله الملك، وتولى الملك مكانه شقيقه الأمير إسماعيل، وقد قتل أثناء هذه الثورة الحاجب (أبو النعيم رضوان)، وفر الغني بالله إلى وادي آش(17).

وفيما يتعلق بتفاصيل تلك الثورة فسببها(18). أن الأمير إسماعيل «كان معتقلاً في بعض أبراج قلعة الحمراء، وكانت تؤازره جماعة من الزعماء الناقمين على الغني بالله، وفي مقدمتهم صهره الرئيس عبدالله، وتعمل سراً لإسقاط الغني بالله، وإجلاسه في الملك مكانه،

وكانت أمه المقيمة بالقصر تؤيد مشاريعه بالسعي والبذل الوفير، وكان السلطان قد تحول بولده إلى سكنى قصر (جنة العريف) الواقع شمال شرقي قصر الحمراء، فانتهز المتآمرون ذات مساء فرصة ابتعاده عن دار الملك وهاجموا قلعة الحمراء (28 رمضان سنة: 760هـ)، ونفذوا إلى دار الحاجب رضوان، وقتلوه بين أهله، وولده، ونادوا بإسماعيل أخي السلطان ملكاً مكانه، وشعر محمد الغني بالله بعبث المقاومة ففر إلى وادي آش»[19].

أمام هذه التغيرات التي طرأت أضحى ابن الخطيب في وضعية جد حرجة، فالملك الذي كانت تربطه به علاقة وطيدة أزيح عن الحكم، ولم يجد من طريقة للحفاظ على منصبه سوى مصانعة الملك الجديد، وسعى إلى استمالته، فمنحه منصب الوزارة مؤقتاً[20]، وبعد تحريض مجموعة من حساد ابن الخطيب، ومنافسيه، شكك في نواياه، وقرر القبض عليه، وتمت مصادرة جميع أملاكه، ومتاعه، وبين عشية وضحاها، فقد ابن الخطيب ثروته العريضة[21].

وقد قص علينا تفاصيل هذه المحنة في كتاب (الإحاطة) بقوله: «وتُقبض علي، ونكث ما أبرم من أماني، واعتقلت بحال ترفيه، وبعد أن كبست المنازل والدور، واستكثر من الحرس وختم على الأعلاق، وأبرد إلى ما نأى، فاستؤصلت نعمة لم تكن بالأندلس من ذوات النظائر، ولا ربات الأمثال، في تبحر الغلة، وفراهة الحيوان، وغبطة العقار، ونظافة الآلات، ورفعة الثياب، واستجادة العدة، ووفور الكتب، إلى الآنية والفرش والماعون، والزجاج والطيب، والذخيرة، والمضارب والأقمشة، واكتسحت السائمة، وثيران الحرث، وظهر الحمولة، وقوام الفلاحة، وأذواد الخيل، فأخذ الجميع البيع، وتناهبتها الأسواق، وصاحبها البخس، ورزأتها الخونة، وشمل الخاصة والأقارب الطلب، واستخلصت القرى، والجنات، وأعملت الحيل، ودست الإخافة، وطوقت

الذنوب، وأمد الله بالصبر، وأنزل السكينة، وانصرف اللسان إلى ذكر الله تعالى، وتعلقت الآمال به، وطبقت نكبة مُصحفية مطلوبها الذات، وسبب إفاتتها المال، حسبما قلت، عند إقالة العثرة، والخلاص من الهفوة»[22].

بيد أن نكبة ابن الخطيب لم تطل، فقد أرسل ملك المغرب السلطان أبو سالم سفيره (الشريف أبا القاسم التلمساني) إلى ملك غرناطة الجديد، وطلب منه السماح للملك المخلوع (الغني بالله) ووزيره ابن الخطيب بمغادرة الأندلس، والمجيء إلى المغرب، فاستجاب سلطان غرناطة لطلبه، وذلك رغبة منه في الإبقاء على أواصر الود مع بني مرين، والحفاظ على صداقتهم، للاستعانة بهم لضمان مستقبل الدولة الإسلامية التي كانت تتعرض بين الفينة والأخرى لهجمات النصارى[23]، فتم إطلاق سراح ابن الخطيب مع نفر كبير من الحاشية، والتحقوا بالسلطان الذي كان بوادي آش، ومن ثم وصلوا إلى المغرب الأقصى، وحلوا بمدينة فاس في محرم: 761هـ (ديسمبر 1358م)، وقد استقبلهما السلطان أبو سالم استقبالاً حاراً، وأقام على شرفهم حفلاً عظيما، وبهذه المناسبة ألقى ابن الخطيب قصيدة أصبحت من أروع قصائده، دعاه فيها إلى نصرة سلطانه[24]، يقول في مطلعها:

سَلاَ هَلْ لَدَيْهَا مِن مُخَبِّرَةٍ ذِكْرِ وَهَلْ أَعْشَبَ الوَادِي وَنَمَّ بِهِ الزَّهْرُ

وقد شهد ابن خلدون ذلك الحفل بصفته من كبار رجال البلاط المريني، وتحدث عن ابن الخطيب فقال: «إن ابن الخطيب استولى على سامعيه، فأبكاهم تأثراً، وأسفاً».

ووصف ابن الخطيب ذلك الحفل بأن القوم كانوا يرتجفون تأثراً، وتسيل منهم العبرات.

وقد طاب العيش لابن الخطيب بالمغرب الأقصى، وحظي بعناية فائقة من قبل السلطان أبي سالم، وفي هذه الفترة توثقت الصداقة بينه، وبين ابن خلدون«وقد كان كل منهما يسمع عن صاحبه، ويتوق إلى لقائه، حتى جمعت بينهما الحوادث، فقد كان كلاهما أستاذ عصره وقطره في التفكير والكتابة، وكان كلاهما وزيراً مستبداً، ومستشاراً لأمراء عصره.

والواقع أن ابن الخطيب قد وجد الحفاوة، والاحترام أينما حل بالمغرب من السلطان ووزرائه، ومن الشعب، وشخصياته، فأنزله السلطان أبو سالم في قصر من قصوره محفوفاً بالعناية والتعظيم، ثم طلب ابن الخطيب الإذن من أبي سالم في الاستقرار بمدينة (سلا) ليخلو إلى العبادة، والتأليف، وملاقاة العلماء، والصالحين، والزهاد، فأسعف قصده، ولبى طلبه، وقصد ابن الخطيب مع أهله (سلا)، واستقر بها مدة، ثم استأذن السلطان المريني أبا سالم في التجول في جهات مراكش، وزيارة معالمها الأثرية، فأذن له بذلك، وكتب إلى ولاته باستقباله، وإكرامه، وتحقيق رغائبه[25]، وكان من نتائج هذه الرحلة الشائقة أن أخرج لنا ابن الخطيب كتابه (نفاضة الجراب في علالة الاغتراب) واصفاً فيه هذه الرحلة أجمل وصف، وأدقه، فقد ذكر فيه من لقيه من العلماء، والأدباء، والولاة، والكبراء، والشخصيات مع وصف الإقليم جغرافياً، واقتصادياً وكرم سكانه، وعاداتهم»[26].

وفي هذه الفترة توفيت زوجة ابن الخطيب في السادس من ذي القعدة من عام: 762هـ، حينما كان مقيماً بمدينة (سلا)، وقد تألم ألماً شديداً لوفاتها[27]، وقال عن هذا الرزء الفادح الذي حل به، وهو في المنفى: «وفي السادس لذي القعدة من عام اثنين وستين وسبعمائة طرقني ما كدر شربي، ونغص عيشي من وفاة أم الولد عن

أصاغر زغب الحواصل بين ذكران وإناث في بلد الغربة، وتحت سرادق الحشمة، ودون أذيال النكبة، فجلت عليها حسرتي، واشتد جزعي، وأشفيت لعظم حزني، إذ كانت واحدة نساء زمانها جزالة، وصبرا، ومكارم أخلاق، حازت بذلك مزية الشهرة، حيث حلت من القطرين، فدفنتها بالبستان المتصل بالدار بمدينة (سلا)، ووقفت على قبرها الحبس المغل لمتولي القراءة دائماً عليها، وصدر عني مما كتبت على ضريحها، وقد أغرى به التنويه والاحتفال:

رَوْعَ بَالِي وَهَاجَ بِلَبَالِي وَسَامَنِي الثَكلُ بَعدَ إقبَالِ
ذَخِيرَتِي حِينَ خَانَنِي زَمَنِي وَعُدَتِي فِي اشتِدَاد أهوَالِ
أمَا وقَد غَابَ فِي تُرَابِ سَلا وجهُك عَنِي فسَلتُ بالسالِي
فانَتظِرِينِي فَالشوقُ يُقَلقُنِي ويَقتَضِي سُرعَتِي وإعجَالِي»[28]

وعلى الرغم من المحن التي تعرض لها ابن الخطيب في هذه الفترة، فإنه لم يتوقف عن الإنتاج، والتأليف، ومن أهم المؤلفات التي كتبها في تلك الفترة:

1 – معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار.

2 – نفاضة الجراب في علالة الاغتراب.

3 – اللمحة البدرية في تاريخ الدولة النصرية.

4 – الحلل المرقوقة في اللمع المنظومة.

5 – رقم الحلل في نظم الدول.

6 – كناسة الدكان بعد انتقال السكان.

7 – رسائل في فنون مختلفة معظمها نظمه شعراً.

وفي هذه الأثناء وقعت ثورة في فاس فقد فيه السلطان أبو سالم عرشه في التاسع عشر من ذي القعدة 762هـ(1361م)[29]، واستولى على الحكم مدبر الانقلاب الوزير عمر بن عبدالله حيث أعان ابن

الأحمر المخلوع على أمره، وساعده في استرجاع عرشه حينما اندلعت ثورة جديدة في غرناطة صرع فيها السلطان إسماعيل ابن الأحمر على يد الرئيس أبي سعيد، وقد ساعده الوزير عمر بن عبدالله بمنحه مدينة (رندة) التي كانت تابعة لأملاك بني مرين، واتخذها مركزاً له لتدبير خططه، وبعد فترة غزا ثغر (مالقة)، واستولى على غرناطة، وتربع على العرش من جديد في جمادى الآخرة عام: 763هـ (1361م)[30].

وبعد فترة قليلة كتب رسالة إلى الوزير المنفي لسان الدين بن الخطيب بتاريخ: 14 جمادى الآخرة يدعوه فيها إلى تقلد منصبه السابق، وقد أثنى فيها عليه أيما ثناء، ومما جاء فيها قوله: «الفقيه الوزير الجليل الصدر الأوحد، المشير، العالم العلم الكبير الرفيع الشهير...إمام البلغاء، وصدر الخطباء، وعلم العلماء، وكبير الرؤساء...»، فاستجاب ابن الخطيب، وعاد رفقة أسرته، وصحبه، ففي الثامن من شهر رمضان أصدر السلطان قراراً بإعادته إلى منصبه، وفي هذه المرحلة تغيرت الأوضاع، ووجد من يدبر له المكائد، ويزاحمه منصبه، وينافسه على السلطة وهو شيخ الغزاة (عثمان بن أبي يحيى) الذي كان له الفضل الكبير في استرجاع السلطان للعرش، وقد نشب بينهما خلاف، وتمكن ابن الخطيب من التغلب عليه، وأخاف الملك من غدره، ومكائد أشياعه، فاستجاب السلطان لنصائحه، وقضى عليه في شهر رمضان: 764هـ (1363م).

وما كاد ابن الخطيب يتخلص من مكائد عثمان، حتى شعر بما يحيط به من دسائس، ومكائد، وفي هذه المرة أحس أن السلطان يستجيب لخصومه[31]، وقد تزعم الحملة ضده هذه المرة كل من:

الشاعر محمد بن يوسف المعروف بـ (ابن زمرك)، وهو تلميذ ابن الخطيب، ومعاونه في الوزارة.

و قاضي الجماعة أبو الحسن علي بن عبدالله النباهي، ولي نعمة ابن الخطيب.

وبعد أن خشي ابن الخطيب من دسائس الرجلين قرر مغادرة الأندلس نهائيا، فوصل إلى سبتة، والتحق بتلمسان، واستقبله فيها السلطان عبد العزيز بحفاوة كبيرة، وأكرمه، كما راسل سفراءه للحديث مع السلطان حتى يسمح إجازة أسرة ابن الخطيب، فاستجاب ابن الأحمر لطلبه سنة: 773هـ (1371م)[32].

على الرغم من ابتعاد ابن الخطيب عن غرناطة، إلا أن حقد أعدائه لم يتوقف، وظلوا متخوفين من عودته، فأخذوا يسعون إلى الإطاحة به[33]، والتخلص منه بصفة نهائية، فأخذوا يراجعون ما كتبه أيام شبابه، وكهولته، ولاسيما في كتابه« روضة التعريف في الحب الشريف»، فاتهموه بالزندقة، والخروج عن شريعة الإسلام، وذهبوا إلى أن فيها طعناً في النبي، ومجاراة لمذهب الفلاسفة الملحدين، وروجوا في أوساط العلماء أن كتبه التاريخية الكثير منها هو من قبيل (الغيبة المحرمة). وكان زعيم ومُروِّج هذه الدعاية تلميذه ابن زمرك الذي خلفه في الوزارة، وتولى تلفيق الاتهام، وصياغته القاضي أبو الحسن النباهي، وأصدر فتوى بضرورة إحراق كتب ابن الخطيب، وتم إحراقها في منتصف سنة: 773هـ، وذلك بمحضر الفقهاء، والمدرسين من العلماء، وأماثيل الفقهاء[34].

وما تجدر الإشارة إليه أن القاضي النباهي كان من أنصار ابن الخطيب، ومن أشد المدافعين عنه، والمحبين له، وتعيينه قاضياً للجماعة تم على يدي ابن الخطيب، وفي كتاب (الإحاطة) نلفي ترجمة متميزة له وضعها ابن الخطيب، ووصفه فيها بأحسن الأوصاف، وبعد أن خبا نجم ابن الخطيب وقف النباهي إلى جانب ابن زمرك، وصار من أشد خصومه[35].

وقد وجه النباهي رسالة إلى ابن الخطيب ملأها بمثالبه، واتهمه بالإلحاد، والزندقة، كما عهد إلى قضاة غرناطة يطالبهم باستصدار حكم الإعدام فيه، وحصل على موافقة السلطان، وبعث القاضي أبو الحسن نوابه إلى السلطان عبد العزيز لمطالبته بتنفيذ الحكم في لسان الدين، غير أن السلطان رفض ذلك[36]، وخاطبهم قائلاً: «هلا أنفذتم فيه حكم الشرع وهو عندكم، وأنتم عالمون بما كان عليه». كما بالغ السلطان عبدالعزيز في العناية بابن الخطيب وإكرامه، ومما يُذكر أن ابن الخطيب قد طالب السلطان عبدالعزيز بضم غرناطة إلى مملكته بعد أن لاحظ قوة المغرب، وبعد مدة قصيرة يموت السلطان عبد العزيز، ويجلس على عرش المغرب ابنه (أبو زيان محمد السعيد)، وهو ما يزال طفلا، وفي ربيع الآخر 774هـ (1372م) يستولى على السلطة الوزير (أبو بكر بن غازي)، وفي هذه الفترة حاول السلطان ابن الأحمر الإيقاع بابن الخطيب، وطلب من ابن غازي أن يبعث به إليه ولكنه رفض، فتوترت العلاقة بين النظام القائم في فاس، وغرناطة[37].

وبعد أن كثرت الأقاويل في الوزير ابن غازي بسبب مبايعته لصبي صغير، ألف ابن الخطيب كتاباً له وسمه ب»أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام».

بعد أن ساءت العلاقة بين فاس وغرناطة بذل ابن الأحمر جهوداً كبيرة لإسقاط نظام ابن غازي فأوغر صدور الأمراء المرينيين، وحرضهم على الثورة، كما سعى إلى إقناع حكام الأقاليم، ولاسيما منهم حاكم سبتة بأنه من الأحسن أن يكون الملك رجلاً عاقلاً راشداً، لا طفلاً صغيرا، وتم الاتفاق على تنصيب الأمير المريني (أبو العباس أحمد بن أبي سالم) ملكاً على المغرب، وأن يكون محمد بن عثمان الوزير مستقبلاً[38]، و قدم له مساعدات ضخمة للإطاحة بالحكم، شريطة تحقيق ثلاثة مطالب رئيسة بعد نجاح العملية:

1 - تسليم ابن الخطيب.

2 - تسليم الأمراء المناهضين لابن الأحمر.

3 - تسليم جبل طارق.

بعد أن وقعت بعض الحوادث بالمغرب الأقصى، اندلعت الثورة، وحدث الانقلاب الذي طالما سعى ابن الأحمر من أجل إحداثه، وتم تعيين الأمير (أحمد بن السلطان أبي سالم) والياً على المغرب سنة: 776هـ (1374م).

ولم تمض سوى بضعة أيام حتى أمر بالقبض على ابن الخطيب، وسجنه، وذلك تنفيذاً لما تم الاتفاق عليه، ووصل الوزير ابن زمرك تلميذ ابن الخطيب إلى فاس يترأس وفداً يحمل عريضة الاتهام، وقد كان الوزير الجديد ببلاط فاس سليمان بن داود، وهو واحد من ألد خصوم ابن الخطيب، وتم إحضاره إلى المشور، ومناقشته حول ما نسب إليه من الادعاءات حول ما ورد في بعض كتبه، وقد أفتى بعض الفقهاء بقتله، وفي الليل دس سليمان بن داود بعض المرتزقة، والأوغاد من حاشيته فدخلوا عليه السجن وقتلوه خنقاً، ودفن بمقبرة (باب المحروق)، وفي الصباح تمَّ سحب جثته من جديد، وإحراقها[39]، ولذلك لقب ابن الخطيب بذي الميتتين، كما لقب بذي الوزارتين، أي السيف والقلم، ويقال له ذو العمرين، لاشتغاله بالتأليف، والكتابة والتصنيف في الليل، وتدبير شؤون الوزارة والمملكة في النهار[40]، وقد كان مقتله في أواخر عام: 776هـ (1375م)[41].

وبخصوص العلاقة بين لسان الدين بن الخطيب، وأدباء عصره، فيمكن أن نمثل لهذه العلاقة بشخصية الأديب الأمير إسماعيل بن يوسف بن محمد بن الأحمر، فقد فصلها الباحث محمد رضوان الداية تفصيلاً دقيقاً، وقدم متابعة تاريخية لها، ولذلك سنستند إلى رؤيته

المقدمة عن هذه العلاقة، فهو يرى في البدء أن العلاقة بين لسان الدين بن الخطيب، وابن الأحمر غامضة لسببين اثنين:

«الأول: أن ما ذكره ابن الأحمر عن تلك العلاقة كان تلميحاً دون الإيضاح، والثاني إعراض لسان الدين عن ذكر إسماعيل بن الأحمر باسمه في أي موضع مما نعرف من مصنفاته، فمنهجه في اللمحة البدرية، والكتيبة الكامنة، وحتى الإحاطة يقتضي أن يذكر إسماعيل هذا فيها، أو في بعضها باعتباره من الأسرة النصرية، أو ممن عنوا بالفقه، والأدب، والثقافة. وما كان حظ إسماعيل هذا من لسان الدين إلا إشارة عابرة فيها من التنكير أكثر مما فيها من التعريف حين قال: (وليوسف هذا ابن يباشر خدمة السلطان).

ولا نعلم شيئاً عن علاقتهما في الأندلس، وعلى كل حال فإن ابن الأحمر غادر الأندلس قبل أن يحتل لسان الدين مكان أستاذه ابن الجياب بعد أن توفي في الطاعون الجارف سنة 749هـ.

أما في المغرب، فقد تردد لسان الدين على فاس مرات، منها سفرة سنة: 755هـ، قدم فيها من الغني بالله إلى أبي عنان، ومنها إقامته في فاس، وغيرها من المدن المغربية، وقت لجوئه مع مخدومه النصري سنة: 761هـ، وآخرها حين لجأ لسان الدين إلى البلاط المريني سنة: 773هـ. وكان دأب ابن الأحمر أن يتصل بالقادمين من وطنه، يتسمع أخباره، ويفيد علما، وأدباً. ومن ذلك ما رواه في نثير الجمان، من أنه لقي أبا البركات البلفيقي (محمد بن محمد السلمي) لما قدم رسولاً من الغني بالله إلى السلطان المريني أبي سالم إبراهيم، ولقي أيضاً لسان الدين، وقد ترجم ابن الأحمر لابن الخطيب مرتين: في نثير الجمان، وفي نثير فرائد الجمان، وذكر نتفاً من أخباره متفرقات خلال الكتابين. ومما يؤسف له حقاً أن ترجمة لسان الدين مفقودة من كتاب

نثير الجمان، وهي كما أظن أهم من ترجمته في نثير فرائد الجمان لأنها كتبت في وقت قريب من مصرع ابن الخطيب»[42].

وقد مرت العلاقة بين ابن الخطيب، وابن الأحمر بفترتين:

الأولى: شملت المدة التي سبق لجوء ابن الخطيب إلى بني مرين، وهي مرحلة يصفها محمد رضوان الداية بالعادية» لا يشوبها شيء يعكر صفوها، بل ربما كانت بينهما صداقة، أو علاقة شيخ بمستفيد، فقد سماه في ترجمته لمحمد بن محمد العريف الغرناطي (شيخنا ذو الوزارتين ابن الخطيب...)، وقال في موضع آخر (وأنشدني في الحنين إلى الأوطان ذو الوزارتين الحاجب القائد الخطيب الفقيه الكاتب صاحب القلم الأعلى أبو عبدالله محمد بن الفقيه الخطيب الكاتب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن الخطيب السلماني الأندلسي بفاس بتشوق معاهده بالأندلس لما كان بالعدوة، حين خلع عن ملكه مخدومه ابن عمنا السلطان الغني بالله محمد:

أُحبُك يا مَغنَى الحُقُوق بواجب وأقْطَعُ في أوصَافك الغُر أوقَاتي
تَقَسَّم منك التُربُ أهلي وَجيرَتي فَفي الظُهر أحَيائي وفي البَطن أمواتي

وقال في مقدمة ترجمته (أدركته وخاطبته وخاطبني...)، وهذه الأخبار كافية للدلالة على تلك العلاقة.

والثانية: تشمل مدة لجوء ابن الخطيب إلى بني مرين، أو معظمها، إذا سلمنا بما قاله ابن الأحمر من أنهما تصافيا بعد خصام. وقال ابن الأحمر في ترجمة لسان الدين في نثير فرائد الجمان بعد أن عظّمه، ومدحه: (لكن صل لسانه في الهجاء لسع، ونجاد نطاقه في ذلك اتسع، حتى صدمني، وعلى القول فيه أقدمني، بسبب هجوه في ابن عمي ملك الصقع الأندلسي، سلطان ذلك الوطن في النفر الجني، والإنسي. ثم صفحتُ عنه صفحة القادر الوارد من مياه الظفر غير الصادر، لأن

مثلي لا يليق به إظهار العورات، ولا يحمد له تتبع العثرات، اتباعاً للشرع الكريم في تحريم الغيبة...).

وفيما عدا هذه الثغرة التي يقول ابن الأحمر إنه رأبها، وفحوى كلامه تدل - بالطبع - على أن ذلك تم في حياة لسان الدين، لأنه لا معنى للصفح عمن صار في الأموات دون الأحياء، فإن مطالع كتب ابن الأحمر، والنقول التي نقلت عنه يشعر بأن إسماعيل بن الأحمر لا يذكر لسان الدين إلا بالإجلال، والإكبار حتى إنه لقبه بـ(شيخنا). وقد خصص نحواً من ربع كتابه (نثير فرائد الجمان) لشعر ابن الخطيب، ونثره، وذكر كتبه، وأخباره. ولكننا مع كل هذا لا ندري ما هو السر الذي جعل لسان الدين يُعرض عن ذكر ابن الأحمر، وحدا به لأن يهمله هذا الإهمال المزري مع احتفاله بمن هم دونه»[43].

ثانياً: آثـــاره:

ابن الخطيب عبقري خالد، وشخصية موسوعية متعددة المواهب، ترك تراثاً حافلا، ومتنوعاً في شتى الفنون، والآداب ما بين التاريخ، والأدب، والسياسة، والطب، والشعر، وغيرها، ومؤلفاته تزيد عن ستين مؤلفاً كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين ومن بينهم محمد عبدالله عنان، والبعض الآخر يرى أنها تربو على الخمسين كما يرى الباحث محمد كمال شبانة.

وقد وصل إلينا هذا التراث في أغلبه «ولاسيما المجموعة التاريخية والأدبية التي هي في الواقع لب تراث ابن الخطيب، والتي تلقي أعظم ضوء على تاريخ الأندلس، والمغرب في أواسط القرن الثامن الهجري، والظاهر أن مؤلفات ابن الخطيب التي لم تصل إلينا قد هلك معظمها في محنة إحراق كتبه التي وقعت في غرناطة سنة: 773هـ، وهي من كتب الطب، والتصوف، والموسيقى، وأن معظم كتبه التي نجت من تلك

المحنة قد وصل إلينا عن طريق المغرب. والواقع أن ابن الخطيب قد وضع كثيراً من كتبه أثناء إقامته منفياً بالمغرب، خلال فترتين أولاهما ما بين سنتي: 761هـ،وأواسط سنة: 763هـ، والثانية منذ أوائل سنة: 773هـ، حتى مصرعه في أوائل سنة: 776هـ»[44].

من خلال الترجمة التي كتبها ابن الخطيب عن نفسه في آخر كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» أورد لنا أسماء مؤلفاته، ويبدو أن المحن، والتقلبات التي تعرض لها ابن الخطيب في حياته جعلت الكثير من المؤرخين، والمستشرقين لا يفرقون بين ما ألفه الرجل في المغرب، وبين ما ألفه في الأندلس، ويذهب (ليفي بروفنسال) إلى أن مؤلفات لسان الدين قد بلغت حوالي ستين كتاباً، ولكن لم يبق منها إلا الثلث تقريبا، ولا ريب في أن كتب ابن الخطيب سواء المخطوطة التي لم تحقق بعد، أو حققت ونشرت لهي موضع تقدير من لدن مختلف الباحثين، والدارسين، وتحتل مركزاً ممتازاً بين المصادر التاريخية المعتمدة، ولاسيما منها ما يتطرق للغرب الإسلامي في المغرب، والأندلس، وستظل تنير سبل العلماء، والمؤرخين، وهي ماتزال تحظى بالتقدير منذ عصره، إلى أيامنا هذه ليس عند العرب فحسب، بل عند غيرهم من الأمم[45].

وفيما يلي نعرض أهم مؤلفاته، ونقدم لمحات موجزة عن بعضها، وذكر البعض الآخر، لأن بعضها مفقود، والبعض الآخر مخطوط، والبعض منسوب خطأً.

1 - التاج المحلى في مساجلة القدح المعلى (تراجم وتاريخ):

يحتوي هذا الكتاب على لمحات مختصرة عن تاريخ مملكة غرناطة، وذلك منذ نشأتها على أيدي بني نصر، كما أن فيه تراجماً لأعيان الأندلس في القرن الثامن الهجري، وفيه ترجم ابن الخطيب

لوالده، ولنفسه، كما نوه بمملكة بني الأحمر منذ نشأتها حتى عصر المؤلف[46].

2 - **روضة التعريف بالحب الشريف:**

وهو كتاب وضعه في التصوف، وقد كان هذا الكتاب من بين الكتب التي جلبت الكثير من الأذى لابن الخطيب، إذ «يعزو المؤرخون إلى هذا الكتاب أنه كان وثيقة الاتهام بالإلحاد والزندقة ضد ابن الخطيب، حينما أملت الأهواء على من صاغوا صك الاتهام للرجل، حتى سيق إلى الموت من أجله، وتوجد من الكتاب نسخة مخطوطة بالرباط بيد أنها ناقصة، ومشوهة»[47].

وقد عارض ابن الخطيب بهذا الكتاب الذي يوصف بأنه (غريب المنزع) ديوان (الصبابة) لابن أبي حجلة التلمساني، وتكلم فيه على طريقة أهل الوحدة المطلقة، وقد جعله «شجرة ذات أفنان وعمود، مشتمل على القشر والعود، وأوراق وصورة طائر فوقها، ووجد هذا الكتاب صدى عند معاصريه، وأورد لنا ابن الخطيب نفسه إشارة إلى هذا الإعجاب في الرسالة التي وجهها إلى ابن خلدون في حقه يقول: (فجاء كتاباً ادعى الأصحاب غرابته). وتوجد منه عدة نسخ بالخزانة العامة بالرباط، وبالخزانة الملكية، وبخزانة القرويين بفاس...، وقد نشر الكتاب - محققاً - الأستاذ عبدالقادر أحمد عطا عام: 1387هـ-1968م، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة، ثم نشره الأستاذ محمد الكتاني، الأستاذ المحاضر بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط على نحو أكثر دقة، وبمنهج علمي أكثر ضبطا، ونشره في مجلدين عام: 1970م، وألحق به فهارس مختلفة، ومفيدة»[48].

3 - **بستان الدول (تاريخ سياسي):**

يبدو أن هذا الكتاب هو واحد من الكتب التي لم يكملها ابن الخطيب، ويصفه محمد كمال شبانة بأنه «كتاب سياسي شامل، تحدث فيه

المؤلف عن القضاء، والحرب، والصناعة، وأهلها، وطبقات الشعب، وأفرد لكل شجرة، بحيث ألف من المجموع هذا البستان»[49]، ويذكر ابن خلدون بأنه من التأليف الصادرة قديما، وقد أذهبت الحادثة عينه، وشعثت الكائنة زينه، وهو موضوع غريب ما سمع بمثله، وقد اشتمل على شجرات عشر، أولها شجرة السلطان، ثم شجرة الوزارة، ثم شجرة الكتاب، ثم شجرة القضاة والصلاة، ثم شجرة الشرطة والحبسة، ثم شجرة العمل، ثم شجرة الجهاد، وهي فرعان: أسطول، وخيول[50].

4 - كناسة الدكان بعد انتقال السكان (وثائق تاريخية):

ألف ابن الخطيب هذا الكتاب إبان إقامته الأولى بسلا، ويحوي مجموعة من الرسائل السلطانية، التي دبجها ابن الخطيب وهو في بداية تجربته الوزارية، وهي رسائل مكتوبة على لسان السلطان أبي الحجاج يوسف إلى أبي عنان فارس المريني، ملك المغرب، في أغراض مختلفة سياسية، وعسكرية، باستثناء وثيقة عقد زواج نصري صدر بها الكتاب.

ويذكر محمد الشريف قاهر أنه عبارة عن خمس وعشرين وثيقة سياسية تحدد العلاقة السياسية بين مملكتي غرناطة وفاس، وقد نشر هذا الكتاب محققاً الدكتور محمد كمال شبانة، وطبع بدار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة[51].

5 - اللمحة البدرية في الدولة النصرية:

هذا الكتاب عبارة عن مختصر لتاريخ بني الأحمر ملوك غرناطة، وقد نشرت الطبعة الأولى منه في القاهرة عام: 1347هـ[52]، ويعود الفضل في نشره إلى الأستاذ محب الدين الخطيب[53]، وقد وصف هذا الكتاب في تقديمه له بقوله: » هذا كتاب في تاريخ بني الأحمر آخر

دول العرب في الأندلس، ألفه عام: 763هـ وزيرهم الأديب الأشهر لسان الدين بن الخطيب، وهو من أجود ما كتبه المسلمون في التاريخ: لتوخي مؤلفه الصدق فيما روى، وبعد نظره في درك الحقائق، ولطف إشارته إلى ما يحسن بمثله ألا يُسرف في التصريح به»(54).

وقد قسمه إلى خمسة أقسام رئيسة:

القسم الأول: في ذكر المدينة التي اقتعد هذا الملك سريرها، وأحكم تدبيرها.

القسم الثاني: فيما يرجع إليها من الأقاليم، والأقطار على الإيجاز والاختصار.

القسم الثالث: فيمن دال بها من أمير، وسلطان شهير.

القسم الرابع: في عوائد أهلها، وأوصافهم، على تباين أصنافهم.

القسم الخامس: في نسق الدول، واتصال الأواخر منها بالأول، وما يخص كل دولة من الألقاب، والأذيال المستطرفة والأعقاب.

وقد انتهى ابن الخطيب من تأليفه سنة: 765هـ، وذلك وفق ما ذكره في خاتمته، وكان قد بدأه بمدينة سلا، وانتهى منه في غرناطة.

6 - **رقم الحلل في نظم الدول:**

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من القصائد نظمها ابن الخطيب، وشرحها نثراً تتضمن تاريخ عدد من الدول الإسلامية من الخلفاء الأوائل، وبني العباس، وبني الأغلب، وبني أمية بالأندلس، والطوائف، والمرابطين، والموحدين(55).

وتحدث محمد كمال شبانة عن هذا الكتاب بقوله: «نظم شعري في ألف بيت، يتناول فيه المؤلف تاريخ الدولة الإسلامية بالمشرق، والأندلس مذيلاً كل قصيدة بشرح لها، ويقع المؤلف في مجلد واحد

طبع بتونس عام: 1316هـ، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو نفسه (الحلل المرقومة)، تبعاً لما جاء في نسخة مكتبة مدريد الوطنية، والتي نسخت عن مخطوطة الأسكوريال (رقم: 1776)»[56].

7 - **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار:**

هو وصف شامل لأهم مدن مملكة غرناطة، ومملكة المغرب الأقصى، وقد تطرق فيه ابن الخطيب إلى النواحي الجغرافية، والتاريخية، والاجتماعية لأغلب المدن التي تناولها[57]. «فقد تناول ابن الخطيب أول ما تناول من مدن الأندلس مدينة (اسطبونة)، وانتهى بمدينة (رندة)، وهو في تناوله هذا للمدن لم يراع ترتيباً جغرافيا، ولا تاريخيا، بل ولا أولوياً، فقد كانت مدينة غرناطة مثلاً في المرتبة السادسة بعد العشرين من وصفه، رغم أنها حاضرة المملكة، ولها من المبررات ما يجعلها أهلاً للمرتبة الأولى من وصفه، ولكن المؤلف حرر نفسه من كل قيد لتقديم مدينة على أخرى أياً كانت دواعي التفضيل، وكيفما بلغت أهميته، لقد كان المؤلف يتعرض للمدينة في وصفه، فيتناولها من معظم ما يتعلق بها، إذ يتحدث عن موقعها الجغرافي، ومكانتها التاريخية، وحالة سكانها الاجتماعية، فيعطينا صورة واضحة - إلى حد بعيد - عن كل مدينة تناولها قلمه»[58]، والكتاب يتألف من مجلسين، أو فصلين، وقد بناه على طريقة المحاورة.

8 - **الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة (تراجم):**

يضم هذا الكتاب، بين طياته، تراجم لمجموعة من الأدباء، والكتاب، والعلماء، والمقربين، والفقهاء، والخطباء، والشعراء الذين عاصرهم، والتقى بهم، كما يحوي نماذج من آثارهم شعرية ونثرية،

وقد ذكر ابن الخطيب في ديباجته أنه جمع فيه «جملة وافرة، وكتيبة ظافرة، ممن لقيناه ببلدنا الذي طوينا جديد العمر في ظله ما بين من تلقينا إفادته، وأكرمنا وفادته، وبين من علمنا وخرجنا، ورشحنا، ودرجنا، ومن اصطفيناه، ورعيناه فضلاً صنعناه»[59].

وقد تولى تحقيقه إحسان عباس، الذي ذكر في المقدمة التي كتبها له أن ابن الخطيب كان يكتب (الكتيبة الكامنة) في جمادى الآخرة من عام: 774هـ، وقدم لمحة عن الكتاب فأشار فيها إلى أن ابن الخطيب ترجم فيه لثلاثة أشخاص ومائة «جعلهم في قسمين كبيرين: الذين قضوا نحبهم قبل تأليف الكتاب (من رقم 1-84) والذين كانوا ما يزالون على قيد الحياة عند تأليفه (من رقم 85-103). وفي هذه القسمة شيء من التجوز فإن بعض الذين ترجم لهم في القسم الأول عاشوا بعد وفاة ابن الخطيب نفسه مثل القاضي النباهي. ثم قسم المترجمين حسب ما غلب على كل واحد منهم فجاؤوا في الطبقات الآتية:

1 - طبقة الخطباء والصوفية (1-19) وحظهم في الإجادة قليل.

2 - طبقة المقرئين والمدرسين (20-30) وهم أقل شأناً من الطبقة السابقة في باب الشعر.

3 - طبقة القضاة (31-54) وهي طبقة منحطة في البيان لاقتصار مداركها على علوم الأديان، ويندر فيها المجيد.

8 - طبقة من خدم أبواب الأمراء من الكتاب والشعراء (55-103)، وربما كانوا متميزين بالإجادة أكثر من أفراد الطبقات السابقة»[60].

ويرى إحسان عباس أن كتاب (الكتيبة الكامنة) على اعتبار أنه يقوم على السجع فهو قليل الفائدة من الناحية التاريخية الإخبارية مقارنة مع كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، ولكنه في جميع الأحوال يقدم صورة عن الحياة الأدبية في القرن الثامن بالأندلس.

9 - أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، وما يجر ذلك من الكلام:

يذكر جرجي زيدان أن اسمه (الإعلام بمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام) ويصفه بأنه «يدخل فيه أكثر تاريخ الأمويين، والعباسيين، ودول المشرق، والمماليك البحرية، والدولة العلوية بمكة والمدينة، وتاريخ الأندلس إلى محمد بن يوسف، والملوك النصارى فيها، وتاريخ المغرب. منه نسخة في الجزائر. وطبع بالرم سنة: 1910م»[61].

ويبدو أن هذا الكتاب هو آخر ما ألفه ابن الخطيب، حيث وجهه للوزير أبي بكر بن غازي عقب وفاة السلطان عبد العزيز المريني[62]، وتنصيب ابنه الطفل سعيد سلطاناً مكانه، وقد قسمه إلى جزأين الأول خاص بالشرق الإسلامي، والثاني خاص بتاريخ الأندلس، وقسم آخر لم يكمله خصصه لتاريخ إفريقية والمغرب، وقد كان هدفه من وضع هذا الكتاب إثبات أن ما حدث مع الطفل سعيد هو أمر طبيعي، وتصرف صائب، وغير مخالف لتعاليم الدين الإسلامي، وله الكثير من النظائر في التاريخ الإسلامي[63].

10 - ريحانة الكُتَّاب، ونُجعة المُنتاب (ألوان أدبية وسياسية):

يذهب الباحث محمد عبدالله عنان أن هذا الكتاب من أهم كتب ابن الخطيب بعد كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة»، وهو عبارة عن جملة من المقتبسات من مؤلفات عدة له، ويقع في مجموعة أسفار[64]، وقد فصل ابن الخطيب في ديباجته محتوياته فذكر أنه يشتمل على: تمهيدات من أوائل المصنفات، وفي هذا الباب اختار نبذاً من كتب، ورسائل سابقة له[65]، كما ضمنه طائفة من الرسائل السلطانية التي كتبها ابن الخطيب عن سلاطين غرناطة، وفيه رسائل كتبت في

مخاطبة الرعية، وظهائر الأمراء، ورسائل إلى الأصدقاء، والقضاة، كما أن فيه مقامات، وفكاهات، ودعابات.

11 - **نفاضة الجراب في علالة الاغتراب:**

وهو واحد من كتب ابن الخطيب التي تكتسب أهمية بالغة، ووجه أهميته يكمن في أنه يحوي مذكرات ابن الخطيب الشخصية، ومن حيث الحجم هو كتاب ضخم، ويقدم صورة وافية عن فترة من أهم فترات حياته(66)، حينما كان يعيش في المغرب تحت لواء الدولة المرينية، فوصف في هذا الكتاب حالته الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، التي يعيشها المغرب في تلك الفترة، وقد ذكر ابن الخطيب أنه يقع في ثلاثة أسفار مرة، وأربعة مرة أخرى(67).

12 - **مقنعة السائل عن المرض الهائل:**

وهي رسالة طبية تطرق فيها ابن الخطيب للطاعون الذي حل بالأندلس، وحوض البحر الأبيض المتوسط في سنة: 749هـ (1948م).

13 - **الإشارة إلى أدب الوزارة:**

رصد في هذا السفر واجبات الوزير، وسلط الضوء على مجموعة من الشروط التي ينبغي أن تتوفر فيمن يتقلد هذا المنصب.

14 - **خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف:**

أصل هذا الكتاب رسالة كتبها سنة: 748م، وصف فيها رحلة السلطان أبو الحجاج التي قام بها في بعض مدن المملكة.

15 - **المنهل العذب في شرح أسماء الرب(مخطوطة).**

16 - **تأليف في الأدب(مخطوطة).**

17 - **الوصول لحفظ الصحة في الفصول:**

وهو كتاب طبي، تذكر المصادر أنه ألفه سنة: 771هـ بغرناطة.

18 - **استنزال اللطف الموجود في سر الوجود:**

19 - **جيش ألة وشيح:**

ذكر الدكتور محمد الشريف قاهر أنه كتاب يتضمن مجموعة مختارة من موشحات ستة عشر من أئمة التوشيح بالأندلس، أورد لهم ابن الخطيب في جيشه خمسة وستين ومائة موشح.

20 - **مفاخرة بين مالقة وسلا :**

وهي رسالة، وتذكر كذلك بعنوان: «مفاضلة مالقة وسلا».

21 - **في فن العلاج في صنعة الطب.**

22 - **مثلى الطريقة في ذم الوثيقة.**

23 - **السحر والشعر.**

24 - **أوصاف الناس في التواريخ والصلات.**

25 - **تافه من جم ونقطة من يم.**

26 - **الدرر الفاخرة واللجج الزاخرة.**

27 - **طرفة العصر في أخبار دولة بني نصر.**

28 - **رسائل في الفلسفة.**

29 - **رسائل في الفقه.**

30 - **مساجلة البيان.**

31 - **النفاية بعد الكفاية.**

32 - **كتاب المحبة.**

33 - **المنح الغريب في الفتح القريب.**

34 - **تلخيص الذهب في اختيار عيون الكتب.**

35 - **الألفية في أصول الفقه.**

36 - **المباخر الطيبية في المفاخر الخطيبية.**

37 - **رسائل في الموسيقى.**

38 - **المختصر في الطريقة الفقهية.**

39 - **فتات الخوان وسقط الصوان.**

40 - **رسالة تكوين الجنين.**

41 - **الرجز في عمل الترياق.**

42 - **البيطرة والبزرة.**

43 - **عائد الصلة.**

44 - **خلع الرسن في وصف القاضي أبي الحسن.**

45 - **اليوسفي في الطب.**

46 - **الاكليل الزاهر فيما فضل عند نظم التاج من الجواهر.**

47 - **الأرجوزة المعلومة.**

48 - **تخصيص الرياسة بتلخيص السياسة.**

49 - **منظومة في سياسة الملوك.**

50 - **ظل الغمام المقتضب من الصيب والجهام.**

لقد عني كثير من الدارسين بتعداد آثار ابن الخطيب، ويبدو أن حماستهم الزائدة، وعاطفتهم المبالغ فيها، ورغبتهم في تضخيم شخصيته دفعتهم إلى أن ينسبوا إليه عدداً كبيراً من الكتب، ويرجع الفضل في الكشف عن كتبه المنسوبة إليه إلى الباحث محمد التطواني، وقد حصرها في:

1 - شرح الألفية.

2 - تحفة الألباب في شكل الأسماء والأنساب.

3 – أوصاف الناس في التواريخ والصلات.

4 – المحاضرات.

5 – مركز الإحاطة.

6 – الحلل الموشية في الأخبار المراكشية.

7 – الإماطة عن وجه الإحاطة.

8 – المختصر في الطريقة الفقهية.

9 – درة التنزيل وغرة التأويل (للخطيب الإسكافي).

10 – قصيدة أنجم السياسة التي تنسب للوزير أبي محمد المالقي، وللسان الدين بن الخطيب، وللرئيس أبي القاسم بن رضوان، وقد نسبها إلى لسان الدين محمد بن عبد الله الدمناتي، بإشارة من أبي عمه أبي العباس القاضوي الذي ندبه لشرحها نجل السلاطين مولاي ابن عبد الله هشام، وهذا غلط لأن القصيدة لا توجد بديوان ابن الخطيب، وتنفرد عن أسلوبه الشعري والتاريخي.

11 – المقامات لابن الخطيب في السياسة: وهي حضرة الارتياح المغنية عن الراح لابن أبي حاتم الغائلي، وتنسب إلى ابن الخطيب خطأ[68].

وبالنسبة إلى شعر ابن الخطيب فأغلب الدارسين يذهبون إلى أن شعره يتسم بالرقة، والعذوبة، فهو «شاعر، وشاح، مترسّل، كاتب، وهو يمثل – على أكثر من وجه – حركة الأدب في القرن الثامن الهجري، وإن لم يكن المقدم على شعراء عصره. ولكن غزارة نتاجه، ووفرة شعره بين أيدينا تجعل الحديث عنه صالحاً للمقايسة، والمقابلة

ويسيطر على شعر لسان الدين جانبان: الوجدانيات الخاصة به من شعر ذاتي، كالتأمل، والغزل، ووصف الطبيعة الأندلسية (غرناطة

وما حولها) والتعبير بالشعر عن جوانب الحياة من وجهة نظر الشاعر المتأمل... وما يخص نفسه، وأسرته، وحياته الخاصة.

والجانب الآخر: استخدام الشعر وسيلة للاتصال بالعالم الخارجي، وخصوصاً شعر المديح الذي كان يقدّمه - كغيره من شعراء العصر - إلى البلاط النصري في المناسبات، والاحتفالات، والأعياد... والشعر الذي جعله تصويراً للأحداث العامة.

ويتابع لسان الدين سلسلة الشعراء الذين سخروا الشعر لتدوين التاريخ، وكتابه: (رقم الحلل في نظم الدول) مثال لذلك لأنه منظومة في تلخيص التاريخ الإسلامي، وتلخيص تاريخ الأسرة النصرية إلى زمانه.

ومن هنا اتسم شعره أحياناً بما يتسم به شعر البديهة، والسرعة، والارتجال أحياناً. ومثل صورة عصرّية حيّة تعين على تكميل تاريخ الفترة، ودراستها.

ولسان الدين بن الخطيب - على العموم - شاعر طويل النفس مقتدر على إطالة القصائد. وفي شعره لمحات دالة باستمرار على ثقافته الواسعة، ومخزونه التراثي الغزير الذي يحسن استخدامه.

ويمتاز الشاعر على الجُملة بالتمكن اللغوي، وتراص البناء الشعري، وسيطرة الفكرة أحياناً على حساب العاطفة. ومحاولة الشاعر باستمرار أن يعتمد أسلوب التصوير، والتخييل، وأن يشحن القصيدة- أو القطعة - بما يستطيع من طاقة غنائية موسيقية»[69].

ويذهب ابن الأحمر إلى القول إن ابن الخطيب هو «شاعر الدنيا، وعلم المفرد والثنيا، وكاتب الأرض إلى يوم العرض، كما قال فيه بعض أعلام النقد القديم: شعره ما بعده مطمع لطامع، ولا منعرج على شاعر بعده للآذان، والمسامع، وهو رأي لا يختلف فيه النقاد القدماء الذين

رأوا في ابن الخطيب شاعراً عظيما، والواقع أن الشعر الأندلسي صب آخر جداوله في غرناطة حيث كان ابن الخطيب بلغ مرحلة النضح، وتجاوز التهافت على المحسنات البديعية، وتقليد أدب المشارقة، وأصبح قادراً على التعبير الصادق، والتوجيه السديد، فكانت قصائد ابن الخطيب تواكب الأحداث، وتساير حركة التاريخ، وتعبر عن ذلك في صدق، ووضوح، كما كانت له قصائد غنائية تصور عبث الحياة في غرناطة حين تتناسى الحروب، والكروب»[70].

وقد طرق ابن الخطيب مختلف الأغراض، والفنون الشعرية المعروفة في عصره كالشعر الديني، والغزل، والمدح، والرثاء، والإخوانيات، وغيرها.

القسم الثاني: التعريف بالكتاب: بواعث تأليفه، مصادره، منهجه، أسلوبه:

1 - التعريف بكتاب الإحاطة:

يعد كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين بن الخطيب من أهم الكتب الأدبية، والتاريخية في الأندلس، وهو من أشهر مؤلفات ابن الخطيب، تناول فيه أخبار هذه المدينة الشهيرة عاصمة بني الأحمر (633-897هـ)، تاريخياً، وأدبياً، وجغرافياً، وسياسياً، واجتماعياً، منذ الفتح الإسلامي لايبيرية (إسبانية والبرتغال حالياً) سنة 92هـ، حتى عصر المؤلف (دولة بني الأحمر)، منتهيا منه إلى عهد السلطان الغني بالله محمد الخامس ثامن ملوك بني الأحمر، حيث وزر له مرتين، وهو دراسة متميزة لسيرة أعلام غرناطة، ومن وفد عليها، ويتألف من خمسة عشر سفراً، أو اثني عشر سفراً[71]، كما في ريحانة الكتاب[72]، وهذه الأسفار في مجموعها، قسمان كما ورد في نهاية مقدمة الكتاب.

القسم الأول: «في حلى المعاهد والأماكن والمنازل والمساكن» وهو الخاص بغرناطة بني الأحمر.

والقسم الثاني: «في حلى الزائر والقاطن، والمتحرك والساكن» وهو لب الكتاب، وفيه تناول تراجم الشعراء والأدباء والملوك، والوزراء، والعلماء، وسواهم، متبعا الترتيب الهجائي التاريخي، ويرجع تأليف ابن الخطيب للكتاب إلى ما قبل سنة 760هـ، ولكنه لم يفرغ منه إلا في أواسط عام 765هـ[73].

وقد تحدث الباحث محمد عبد الله عنان، محقق النسخة التي اعتمدنا عليها في بحثنا هذا بالتفصيل عن تاريخ تأليفه فأشار إلى أن ابن الخطيب قد يكون بدأ في كتابته، أو جمع مواده قبل محنته الأولى، حينما عُزل سلطانُه، ونفي معه إلى المغرب، وذلك في سنة:761هـ، وقد استأنف الكتابة فيه عقب عودته من منفاه بالمغرب إلى غرناطة في سنة: 763هـ، وبعد استمراره في وزارته الثانية، والتي دامت زهاء عشرة أعوامٍ، وهي المرحلة التي توصف بأنها ألمع فترات حياته، وأخصبها إنتاجاً استمر في كتابة تراجم الإحاطة، وهذا ما ظهر في كثير من إشاراته، حيث ذكر في رسالة إلى ابن خلدون مؤرخة في جمادى الأولى سنة: 769هـ، أنه أتمه قبل أوائل سنة: 769هـ، وأنه بعث بنسخة من «الإحاطة» إلى المشرق، كما يستشف أيضاً من إشارات كثيرة أن ابن الخطيب استمر في تدوين، تراجم الإحاطة ، وتنقيحها إلى غاية أوائل سنة: 772هـ[74].

ويذكر محمد عبدالله عنان أن أول من نسخ كتاب «الإحاطة» هو تلميذ ابن الخطيب أبو عبدالله الشريشي، مؤدب أولاد السلطان من مسودات ابن الخطيب، حيث كان يثق فيه، ووفق ما حدثنا المقري فقد جاءت النسخة الأولى في ستة مجلدات، وينبه محمد عبدالله عنان إلى أن النسخة الوحيدة المقول بأنها هي النسخة الكاملة التي انتهت إلينا من «الإحاطة» هي نسخة جامع الزيتونة، وهي تقع في ثلاثة مجلدات[75].

وقد صدر كتاب الإحاطة على مراحل عن منشورات مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع بالقاهرة، بتحقيق محمد عبدالله عنان بين سنتي 1973/1978م في أربعة مجلدات، وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا.

ويصف جرجي زيدان كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) بأنه «معجم تاريخي لمشاهير غرناطة في ثلاثة مجلدات، مرتبة على حروف الهجاء. في صدره فذلكة جغرافية خطط فيها ولاية غرناطة، وما يتبعها، وذكر عادات أهلها، ومعايشهم، وأزياءهم، وجندهم، وسلاحهم، وكثيراً من أحوالهم الاجتماعية لعهده. ثم أتى على التراجم، وقسم ترجمة كل رجل إلى أبواب في تاريخ حياته، ومناقبه، وسائر أحواله على ما تقتضيه ترجمته. وختم الكتاب بترجمة نفسه. ومنه نسخة خطية في المتحف البريطاني، والأسكوريال.واهتمت شركة طبع الكتب المصرية بنشره فوجدت الجزء الأول منه في دار الكتب المصرية، وأخذت تبحث عن الجزئين الآخرين. فصدر الجزء الأول منه مطبوعاً في نحو 400 صفحة، والثاني في 308 صفحات سنة: 1319. وقد لخص هذا الكتاب كازيري. وله مختصر اسمه: (مركز الإحاطة بأخبار غرناطة) في برلين، وباريس، ومدريد»(76).

إن كتاب: (الإحاطة في أخبار غرناطة) يصف أدق وصف التاريخ السياسي، والأدبي، والاجتماعي لمدينة غرناطة في الحقبة التي عاش فيها لسان الدين بن الخطيب، ويتحدث فيه بإسهاب عن المراحل السابقة، كما يسلط الأضواء على أمور دقيقة تتصل بالطبيعة، والأرض، وسماتها، ومدينة غرناطة، وجنانها، وأنهارها، ويرصد فيه ابن الخطيب تاريخ المدينة، ويصفها وصفاً دقيقاً شافيا، ووافياً في بلاغة، وبراعة، فضلاً عن كونه يحوي ترجمات وافية للأعلام

القدامى، والمعاصرين لابن الخطيب، فهو كتاب أدب، وفن، وتاريخ، وسياسة، ولم يخل من تقويمات جغرافية، واقتصادية، واجتماعية، إضافة إلى أنه يعتبر معجماً من المعاجم النفيسة التي تحوي تراجم ضافية للعلماء من شتى الأصناف.

وقد أجمع عدد كبير من كبار الدارسين، والمؤرخين على أنه كتاب فريد بين كتب التاريخ في موضوعه، وذهبوا إلى أنه أهم كتاب وصل إلينا من مؤلفات ابن الخطيب، وهو لا يقتصر على التأريخ لمدينة غرناطة فحسب، ولكنه» عبارة عن موسوعة شاملة لكل ما يتعلق بهذه المدينة الأندلسية التالدة، من الأخبار، والأوصاف، والمعالم، فهو يتناول وصف جغرافيتها، وخِططها، ومواقعها، وما يحيط بها من المروج، والجبال، ثم يتناول تاريخها منذ نزل بها العرب الأوائل، وأخبار من كان بها، ومن نزلها أو مر بها من الكتّاب، والشعراء، والأدباء، والوزراء، والمتغلبين، كما يتضمن خلاصة لتاريخ الدولة النصرية منذ عصر مؤسسها محمد بن يوسف ابن الأحمر حتى عصر المؤلف. وهذا عدا ما يورده المؤلف خلال موسوعته من تراجم فياضة لملوك الدولة النصرية المتعاقبين»[77].

ويصف الباحث محمد الشريف قاهر الكتاب بأنه موسوعة جامعة لكل ما يتصل بغرناطة تاريخياً، وجغرافياً، واقتصادياً، وإنتاجاً فكرياً، منذ الفتح الإسلامي إلى عصر ابن الخطيب، ويعتني بصفة خاصة بترجمة أكابر العلماء، والشعراء من المعاصرين له في الأندلس، والمغرب، ويلتزم الترتيب الأبجدي لأصحاب التراجم[78].

وقد تحدث المقري عن المكانة التي تحتلها الإحاطة في النفوس، ولاسيما لدى علماء المشرق فقال: «وأما كتاب الإحاطة، فهو الطائر الصيت بالمشرق، والمغرب، والمشارقة أشد إعجاباً به من المغاربة،

وأكثر لهجاً بذكره، مع قلته في هذه البلاد المشرقية، وقد اعتنى باختصاره الأديب الشهير «البشتكي» محمد بن إبراهيم الدمشقي المتوفى عام: 830هـ، وسماه (مركز الإحاطة في أدباء غرناطة)»[79].

ويقع اختصاره في سفرين، اطلع المقري على السفر الثاني منهما، و«نص على كون البشتكي اختصر أربعة أسفار من أصل الإحاطة في سفر، أي أن الكتاب فقد ثلاثة أرباعه، وهذه المواصفات لا تتماشى مع مواصفات هذا السفر أنه من حيث المادة التي يحتويها يزيد حتى على النص المطبوع بأكثر من الضعف، ولعل مختصر البشتكي لا يتجاوز نصف النص المطبوع من الإحاطة»[80].

ونظراً للأهمية الكبيرة التي يمثلها كتاب (الإحاطة)، فقد اختصر عدة مرات، من قبل العديد من الأدباء، والمشائخ، ومن مختصري الإحاطة كذلك الشيخ (أبو جعفر البقني)، فقد نقل عنه «فيما يظهر صاحب النيل، وأبو جعفر البقني عاش بعد سنة ست وثمانين أي بعد تاريخ نسخ السفر موضوع الحديث. ومن ثم فقد أضاف في مختصره إلى نص الإحاطة أشياء حدثت بعد وفاة ابن الخطيب، وذلك كما وقع في ترجمة ابن خلدون مثلاً»[81].

2 - بواعث تأليف الكتاب:

يشكل كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» امتداداً لبعض الدراسات السابقة التي قام بها بعض المؤرخين في المشرق، والمغرب، وقد ذكر ابن الخطيب بواعث تأليف كتاب الإحاطة، ومصادره في مقدمة كتابه فقال: «... ولما كان الفن التاريخي مأرب البشر، ووسيلة إلى ضم النشر يعرفون به أنسابهم في ذلك شرعاً، وطبعاً وما فيه، ويكتسبون به عقل التجربة في حال السكون والرفيه، ويستدلون ببعض ما يبدي به الدهر ويشفيه، ويرى العاقل من تصريف قدرة الله تعالى ما يشرح

صدره بالإسلام، ويخفيه، ويمر على مصارع الجبابرة فيحسبه بذلك واعظاً ويكفيه. وكتاب الله يتخلله من القصص ما يتمم هذا الشاهد لهذا الفن ويوفيه. قال تعالى: ﴿**وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيكَ مِن أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾(82).

وقال عز من قائل: ﴿**نَحنُ نَقُصُّ عَلَيكَ أَحسَنَ القَصَصِ بِمَا أَوحَينَا إِلَيكَ هَذَا القُرءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبلِهِ لَمِنَ الغَافِلِينَ**﴾(83).

فوضح سبيل مبين، وظهر أن القول بفضله يقتضيه عقل ودين. وإن بعض المصنفين ممن ترك نومه لمن دونه، وأنزف ماء شبابه مودعاً إياه بطن كتابه يقصده الناس، ويردونه اختلفت في مثل هذا الباب أغراضهم. فمنهم من اعتنى بإثبات حوادث الزمان، ومنهم من اعتنى برجاله بعد اختيار الأعيان عجزاً عن الإحاطة بهذا الشأن، عموما في أكثر الأقطار، وخصوصاً في بعض البلدان.

فتذكرت جملة من موضوعات من أفرد لوطنه تاريخاً هز إليها -علم الله- وفاءٌ وكرم، ودار عليها، بقول الله من رحمته الواسعة حرم، كتاريخ مدينة بخارى لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن سليمان الفخار. وتاريخ أصبهان لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الحافظ بن عبدالعزيز بن القصار.

وتاريخ بغداد للخطيب لأبي بكر بن ثابت، وأخبار بغداد لأحمد بن أبي طاهر. وتاريخ واسط لأبي الحسين على بن الطيب الخلافي. وتاريخ من نزل حمص من الصحابة ومن دخلها، ومن ارتحل عنها. وتاريخ دمشق لأبي القاسم علي بن الحسين بن عساكر. وتاريخ مكة للأزرقي. وتاريخ المدينة لابن النجار. وتاريخ مصر لعبدالرحمن بن أحمد بن نواس. وتاريخ الإسكندرية. وتاريخ طبقات فقهاء تونس لأبي محمد بن عبدالله بن أبي العباس بن خلف التميمي. وعنوان الدراية في ذكر من

كان في المائة السابعة ببجاية، صاحب الحلية. وتاريخ أصبهان أيضاً لأبي زكريا يحي بن عبد الوهاب بن قندة الحافظ. وتاريخ نيسابور[84] للحاكم أبي عبد الله بن اليسع، وذيله لعبد الغافر بن إسماعيل. وتاريخ همذان لأبي شجاع شيرويه بن شهردار. وتاريخ طبقات أهل شيزار لأبي عبد الله محمد، وعنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية لأبي العباس الغبريني. وتاريخ تلمسان لابن الأصفر. وتاريخها أيضاً لابن هدية. وتاريخ فاس لابن عبدالكريم. وتاريخها أيضاً لابن أبي زرع. وتاريخ فاس أيضا للقونجي. وتاريخ سبته المسمى بالفنون الستة لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض. وتاريخ بلنسية لابن علقمة. وتاريخ إلبيرة لأبي القاسم محمد الغافقي الملاحي، وتاريخ شقورة لابن إدريس، وتاريخ مالقة لأبي عبدالله بن عسكر، تركه غير تام، فأتمه بعد وفاته ابن أخيه أبو بكر بن خمسين. والإعلام بمحاسن الأعلام من أهل مالقة، لأبي العباس أصبغ بن العباس. والاحتفال في أعلام الرجال، لأبي بكر الحسن بن محمد بن مفرج القيسى. وتاريخ قرطبة، منتخب كتاب الاحتفال. وتاريخ الرؤساء، والفقهاء، والقضاة بطليطلة، لأبي جعفر بن مظاهر. ومنتخبه لأبي القاسم بن بشكوال. وتاريخ فقهاء قرطبة، لابن حيان. وتاريخ الجزيرة الخضراء لابن خمسين، وتاريخ قلعة يحصب المسمى بالطالع السعيد، لأبي الحسن ابن سعيد. وتاريخ بقيرة لأَبي عبدالله بن المؤذن. والدرة المكنونة في أخبار لشبونة لأبي بكر بن محمد بن إدريس الفارابي العالوسي. ومزية المرية لأبي جعفر أحمد بن خاتمة من أصحابنا. وتاريخ المرية وباجة، لشيخنا نسيج وحده أبي البركات بن الحاج، متع الله بإفادته، وهو في مبيضته لم يرمها بعد.

فداخلتني عصبية لا تقدح في دين، ولا منصب، وحميةٌ لا يذم في مثلها متعصب،... ورأيت أن هذه الحضرة[85] التي لا خفاء بما وفر

الله من أسباب إيثارها، وأراده من جلال مقدارها، جعلها ثغر[86] الإسلام، ومتبوأ العرب الأعلام قبيل[87] رسوله عليه أفضل الصلاة، وأزكى السلام، وما خصها من اعتدال الأقطار، وجريان الأنهار، وانفساح الاعتمار، والتفاف الأشجار... نزلها العرب الكرام عند دخولهم مختطين فعمروا وأولدوا، وأثبتوا المفاخر وخلدوا........

وقد كان أبو القاسم الغافقي[88]، من أهل غرناطة، قد قام من هذا الغرض بفرض، وأتى من كل ببعض. فلم يشف من غلة، ولا سد خلة، ولا كثّر قلة[89] فقمت بهذا الوظيف، وانتدبت للتأليف. ورجوت على نزارة حظ الصحة، وازدحام الشواغل[90]. الملحة أن اضطلع من هذا القصد بالعبء الذي طالما طأطأت له الأكتاد»[91].

والجدير بالذكر أن الأندلسيين قد اهتموا اهتماماً كبيراً بكتب التراجم في مختلف مراحل حياتهم الثقافية، إذ ركزوا على «تاريخ بلادهم، وتاريخ الفكر الإسلامي بصفة عامة، وقد ظهر ذلك منذ وقت مبكر...، وكان من أوائل المؤرخين عبد الملك بن حبيب (238هـ)، وآل الرازي محمد بن موسى الرازي (249هـ)، وابنه محمد بن أحمد (324هـ)، وابن القوطية (327هـ)، مؤلف تاريخ الأندلس، وغريب ابن سعيد (369هـ)، مؤلف مختصر كتاب الطبري، وحبان ابن خلف (377هـ)، مؤلف المآثر العامرية، وابن رزين (470هـ)، وابن حزم القرطبي مؤلف جمهرة أنساب العرب، وأبو القاسم صاعد الطليطلي (420هـ)، مؤلف طبقات الأمم وابن صاحب الصلاة (577هـ)، وبنو سعيد عبدالملك بن سعيد (560هـ)، وابنه محمد (519هـ)، وأبو جعفر أحمد (559هـ)، وعلي بن سعيد المغربي المولود (605هـ)، مؤلف المغرب في حلى المغرب، والمراكشي مؤلف المعجب(581-618هـ). وأخيراً بلغت الدراسات التاريخية للبلاد الأندلسية قمتها في القرن

الرابع عشر الميلادي على يد ابن الخطيب المؤرخ الجامع للأخبار، والمحيط بالنشاطات السياسية، والاجتماعية، والفكرية، والوجدانية ثم ابن خلدون الفيلسوف الاجتماعي الذي اعتمد على رصيد المؤرخين ليضع علم الاجتماع»[92].

وأما الأمير ابن الأحمر، حفيد السلطان الغني بالله فقد أورد لدى حديثه عن أصل تأليف كتاب«الإحاطة» رواية لخصها الباحث محمد عبد الله عنان في أن «الأديب الغرناطي أبا عبدالله محمد بن جُزي، كاتب السلطان أبي الحجاح، عبر إلى العدوة، مغضوباً عليه ملتجئاً إلى السلطان أبي عنان سنة: 703هـ، فأكرم أبو عنان وفادته، وطلب إليه أن يضع مؤلفاً عن الأندلس، فوضع في ذلك كتاباً متقناً جامعاً. ولما عبر ابن الخطيب إلى المغرب في أواخر سنة: 755هـ عقب مصرع السلطان أبي الحجاح، سفيراً عن سلطانه الغني بالله إلى السلطان أبي عنان، اطلع على مؤلف ابن جزي المذكور، وأعجب بمحتوياته، وخطر له أن يقوم بوضع كتاب في (الإحاطة بما تيسر من تاريخ غرناطة). ويقول لنا ابن الخطيب نفسه في ترجمته لابن جزي الواردة بالجزء الثاني من الإحاطة إنه اطلع على أجزاء من مؤلف ابن جزي المذكور تشهد باضطلاعه، وأي أنه ابن جزي قيد بخطه من الأجزاء الحديثة، والفوائد، والأشعار، ما يفوت الوصف، ويفوق الحد. ولما عاد ابن الخطيب إلى الأندلس، وألفى الحاجب الكبير أبا نعيم رضوان متربعاً في منصب الحجابة، والوزارة، وشعر أنه لا يستطيع إلى جانبه أن يزاول ما كان يطمح إليه من السلطان انتهز فرصة هذا الانتباذ، وعكف على تأليف كتاب (الإحاطة) وأخذ يدون تاريخ المواليد، والوفيات، والأسماء، والألقاب، ويراجع مختلف المصنفات، وكان ساعده الأيمن في ذلك أبو عبد الله الشريشي، فهو الذي تولى نقل المسودات، وترتيبها، وتبويبها، حتى تم الكتاب في ستة مجلدات، ولما عاد ابن الخطيب إلى

الأندلس، عقب انتهاء محنته الأولى في سنة: 763هـ، عاد إلى مراجعة كتاب (الإحاطة) والزيادة فيه، حتى تحقق ما كان يبغيه له من السعة، والإحاطة، وتمت نسخته الأولى في اثني عشر سفراً»[93].

3 - **مصادره:**

أما مصادره، فقد ذكرها أيضا في المقدمة[94]، وهي تنقسم إلى قسمين: مصادر كتابية، ومصادر شفوية.

فأما المصادر الكتابية فمنها: تاريخ ابن القوطية، والمقتبس لابن حيان، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام، والبيان المغرب لابن عذاري المراكشي، وقلائد العقيان للفتح بن خاقان، وتاريخ مالقة لابن عسكر، وتاريخ ابن الصيرفي الموسوم «بالأنوار الجلية في تاريخ الدولة المرابطية»، ثم إن ابن الخطيب قد نقل كثيراً، فيما يتعلق بالتراجم من كتاب «علماء إلبيرة» لأبي القاسم الغافقي، ومن كتاب «تاريخ ابن مسعدة» الموسوم بـ «تاريخ قومه»، وكتاب «القدح المعلى في التاريخ المحلى».

كما استعان أيضا بكتاب «الطالع السعيد في تاريخ بني سعيد» لأبي الحسن علي بن سعيد الأندلسي، وكتاب «الحلة السيراء» لابن الأبار، وكتاب «الصلة» لابن بشكوال، و«الذيل والتكملة» لعبدالملك المراكشي، و«صلة الصلة» لابن الزبير، وغيرها.

وأما المصادر الشفوية، فتتعلق بمعاصريه، وهم الكثرة الغالبة في كتاب «الإحاطة»، من شيوخه، وتلامذته، وأصدقائه، وغيرهم. وكان يتحصل على المعلومات من الأشخاص أنفسهم، أو من ذويهم، ومعارفهم، وعول ابن الخطيب فيما يتعلق بسلاطين الدولة النصرية، ووزرائها على الوثائق، والرسائل الديوانية .

ومن هذه المصادر أيضاً كتب ابن الخطيب السابقة التي صنفها من قبل ككتاب «اللمحة البدرية في الدولة النصرية»، وكتاب «نفاضة الجراب في علالة الاغتراب»، وكتاب «الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة» وسواها[95].

ونظراً إلى الأهمية البالغة التي تكتسيها المصادر التي اعتمد عليها لسان الدين بن الخطيب في كتاب: «الإحاطة في أخبار غرناطة»، والتي تنعكس لا محالة على منهجه، فإننا نقدم لمحة موجزة عن أهمها:

1 - تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:

يعد كتاب: (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي، واحداً من أعرق الكتب التراثية القديمة، وقد ألفه البغدادي المتوفى سنة: 462هـ/1072م، والكتاب«وإن حمل اسم: (تاريخ بغداد) فهو كتاب تراجم لرجال بغداد، ولمن اتصلوا بها منذ عهد إنشائها حتى أيام المؤلف، أكثر منه تاريخاً للمدينة نفسها. وقد تحدث المؤلف عن المدينة وعن بنائها، وخططها حديثاً موجزاً، ثم تحدث بتفصيل، وإسهاب عن الرجال الذين اتصلوا ببغداد سواء أكانوا من أعيان أهلها، أم من كبراء الواردين عليها...، وبلغ عدد الذين ترجم لهم البغدادي في هذا الكتاب واحداً وثلاثين وثمان مائة وسبعة آلاف ترجمة. وقد رتبت مواد التراجم فيه ترتيباً معجميا، رُوعي فيه تسلسل حروف اسم العلم، واسم الأب، وأول من ترجم لهم المحمدون تبركاً باسم النبي العربي محمد - صلى الله عليه وسلم -...، ووقع الكتاب في أربعة عشر جزءا، طُبع بتحقيق محمد حامد الفقي بالقاهرة عام: 1931م بمكتبة الخانجي، وطبع مصوراً بدار الكتاب العربي ببيروت عام: 1969م»[96].

2 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام:

وأما كتاب الذخيرة فهو أحد أهم الكتب التي رصدت التاريخ الأدبي للأندلس، فقد ألفه ابن بسام المتوفى عام: 542هـ بعد امتعاضه مما

يلقاه أدباء الأندلس من إهمال، وإعراض من قبل مواطنيهم، فقرر وضع هذا السفر لرفع الضيم عنهم، ولفت الأنظار إلى قيمتهم، والاجتهاد في تدوين أخبارهم، وجمع العيون من مقطوعاتهم الشعرية، والنثرية، وهو يعد موسوعة أدبية جليلة فيها من أنباء الأندلس، وسير ملوكها، ووزرائها، وأخبار شعرائها، وكتابها ما أتاح لأجيال من المؤرخين، والكتاب الذين تناولوا شتى مناحي الحياة الفكرية، والاجتماعية في الأندلس أن يفيدوا منه، ويجدوا فيه من المعلومات ما لا مثيل له في أي كتاب أندلسي آخر، ولاسيما فيما يتصل بالفترة التي تسمى بعصر ملوك الطوائف، وبداية دولة المرابطين(97).

ويقع كتاب الذخيرة في ثمانية أجزاء، وقد «انتهج المؤلف فيه منهج الثعالبي في يتيمته، وتأثر به، وقسمه إلى أربعة أقسام، ثلاثة من مناطق متفرقة في الأندلس، وخص الرابع بالوافدين على الأندلس من المغرب والمشرق من أهل عصره. ويتضح من مقدمة ابن بسام غيرته على الأندلس، وحبه لأهلها»(98).

3 - **المقتبس من أنباء أهل الأندلس لابن حيان القرطبي:**

وكتاب «المقتبس» لابن حيان، وموضوعه تاريخ الأندلس منذ الفتح العربي لها سنة: 91هـ (711م)، حتى قريب من عصر المؤلف الذي عاش ما بين: (377-422هـ) / (987-1031م)، وكما يذكر الباحث محمود علي مكي محقق الكتاب فهو ينتهي في الواقع بنهاية خلافة الحكم المستنصر على وجه التقريب، وقد وصفه الفقيه أبو محمد بن حزم في رسالته في فضل الأندلس بأنه كتاب تاريخ كبير «في أخبار أهل الأندلس تأليف أبي مروان بن حيان نحو عشرة أسفار، من أجل كتاب ألف في هذا المعنى، وهو في الحياة بعد، لم يتجاوز الاكتهال»(99).

4 - تاريخ افتتاح الأندلس لأبي بكر بن القوطية:

وأما كتاب «تاريخ افتتاح الأندلس» لأبي بكر بن القوطية فيمكن اعتباره مصدر المصادر في تاريخ الأندلس كما يذهب إلى ذلك الأستاذ إسماعيل العربي، حيث إننا نلفي «كبار المؤرخين مثل ابن عذاري، وابن خلدون، وابن الأثير يقتبسون مما كتبه ابن حيان (377-469هـ)، الذي ولد بعد عشر سنوات من وفاة ابن القوطية، ويتخذونه دليلاً، وحجة، بينما يستند ابن حيان إلى ابن القوطية، ويستشهد بروايته باعتباره معاصراً للأحداث التي يكتب عنها»[100]، وقد استفاد من هذا الكتاب الهام عدد كبير من القدماء، والمحدثين.

5 - أعلام مالقة لابن عسكر:

وفيما يتعلق بكتاب «أعلام مالقة»، والذي تعاقب على تأليفه القاضي بن عسكر، وابن أخته أبو بكر بن خميس، فقد جمعت فيه أخبار فقهاء مالقة، وأدبائها، كما اهتم بمن سكن مالقة، ودخلها، أو اجتاز عليها، ولم يغفل التطرق إلى أخبارهم، وسمات أدبهم، ومحاسنهم، ومراسلاتهم، وبلاغتهم، وذكر من أخذوا عنه من فقهاء الأندلس، وغيرهم، وهو كتاب نفيس يتصل بتراجم أعلام حاضرة أندلسية كان لها دور مهم في بناء الحضارة، والثقافة في دولة الإسلام بالأندلس، وهو بمادته الثمينة يكشف عما كانت تعرفه حاضرة مالقة من علم، ونشاط في ممارسته تحصيلاً، وتدريساً، وتأليفاً، كما أنه يقارب بيئة الأندلس في حواضرها، ومجالس علمائها، وما كان يجري في ساحات الدرس بين طلبتها، وأساتذتها[101].

6 - عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية لأبي العباس الغُبريني:

وبالنسبة إلى كتاب: «عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» لأبي العباس أحمد بن أحمد الغُبريني المتوفى

سنة: 704هـ، فهو يحوي بين دفتيه تراجم أعلام تمكننا من استكشاف الحياة التاريخية، والأدبية، والاجتماعية، في القرن السابع الهجري ببجاية، وما قبله بقليل، والباعث على تأليفه هو رغبة الغبريني في التعريف برجال السند، والترجمة لهم حتى تكون صفاتهم، ومزاياهم واضحة للمتلقي، والقارئ، وقد حوى 149 ترجمة،» يمكننا أن نقسمها إلى ما يلي:

1 - تراجم البجائيين، والجزائريين، ومن يتصل بهم.

2 - تراجم الأندلسيين المهاجرين إلى بجاية ونواحيها.

3 - تراجم الغرباء الوافدين عليها من المشرق»[102].

7 - الحلة السيراء لابن الأبار:

ويوصف كتاب «الحلة السيراء» لابن الأبار القضاعي المتوفى عام: 658هـ/1260م بأنه أحسن كتبه، وأعظمها فائدة، وهو من عيون ما ألف أهل الأندلس، وأحد المراجع الثمينة التي لا يستغني عنها من يؤرخ له، أو يكتب في أي ناحية من نواحي الحياة فيه، وقد كان صاحب الفضل في اكتشاف القيمة التاريخية والأدبية لهذا الكتاب المستشرق دوزي، الذي أشاد بقيمته، وخصائص صاحبه، والشعر الموجود فيه ليس كله للأمراء، وقد بدا فيه ابن الأبار مؤرخاً فحلاً واسع الاطلاع، ونافذ النظر، وصادق الحكم[103].

4 - منهجـه:

تحدث ابن الخطيب عن منهجه في كتاب «الإحلاطة» فقال: «والترتيب الذي انتهت إليه حيلتي، وصرفت في اختياره مخيلتي هو أنني ذكرت البلدة[104]، حاطها الله، منبها منها على قديمها، وطيب هوائها وأديمها، وإشراق علاها، ومحاسن حلاها، ومن سكنها وتولاها، وأحوال أناسها ومن دال بها من ضروب القبائل، وأجناسها، وأعطيت

صورتها وأرخت في الفخر ضرورتها. وذكرت الأسماء على الحروف المبوبة، وفصلت أجناسهم بالتراجم المرتبة: فذكرت الملوك، والأمراء ثم الأعيان، والكبراء ثم الفضلاء، ثم القضاة، ثم المقرئين والعلماء ثم المحدثين، والفقهاء، وسائر الطلبة النجباء ثم الكتاب والشعراء، ثم العمال والأثراء، ثم الزهاد، والصلحاء، والصوفية والفقراء ليكون الابتداء بالملك، والاختتام بالمسك، ولينظم الجميع انتظام السلك[105]. وكل طبقة تنقسم إلى من سكن المدينة بحكم الأصالة والاستقرار أو طرأ عليها مما يجاورها من الأقطار أو خاض إليها - وهو الغريب - أثباج[106] البجار، أو ألم بها ولو ساعة من نهار. فإن كثرت الأسماء نوعت وتوسعت، وإن قلت اختصرت وجمعت. وآثرت ترتيب الحروف في الأسماء ثم في الأجداد، والآباء لشرود الوفيات، والمواليد التي رتبها الزمان عن الاستقصاء. وذهبت إلى أن أذكر الرجل، ونسبه، وأصالته، وحسبه ومولده، وبلده، ومذاهبه، وأنحاله، والفن الذي دعا إلى ذكره، وحليته، ومشيخته - إن كان ممن قيد علما أو كتبه - ومآثره إن كان ممن وصل الفضل بسببه[107] وشعره إن كان شاعراً، وأدبه، وتصانيفه إن كان ممن ألف في فن وهذبه، ومحنته إن كان ممن بزه الدهر، وسلبه، ثم وفاته، ومنقلبه إذا استرجع الله من محنته حياته ما وهبه»[108].

وما نلاحظه بالنسبة لمنهج ابن الخطيب في ترجمته لأعلام غرناطة أنه قد استفاد من الطرائق التي استخدمها المؤرخون من قبله، كما أنه لم يستخدم منهجاً واحداً وطبقه على الجميع، حيث إننا نجد تنوعاً في رصده للشخصيات التي يترجم لها، وقد «قسمه إلى أقسام قسم للملوك والأمراء، وقسم للعمال، وثالث لذوي النباهة كالقضاة، والمتحققين بعلوم القرآن، والمحدثين، والفقهاء، ومن إليهم»[109].

كما أنه كثيراً ما يكشف النقاب عن الحياة العامة، ويهتم بالأحوال الاجتماعية، والاقتصادية التي وقعت، ويسرد الأحداث بدقة، ويؤرخ للتحولات السياسية، والثقافية، والفكرية، كما يقدم تراجم دقيقة لرجالات الأدب، والفكر، والدولة، وطبقاتهم من وزراء، وحجاب، وقضاة وكتاب.

وفيما يتعلق بالخطوط العامة لمنهج ابن الخطيب في الكتابة التاريخية، والأدبية، والترجمة للأعلام فهو في أغلب الحالات يبدأ في عرض الشخصية المترجم لها كالآتي: اسمه، وكنيته، وأوليته (نسبه)، حاله (ثقافته تخصصه)، نباهته، مشيخته، دخوله غرناطة (إن كان ليس من ساكنيها)، شعره، تصانيفه، محنته (لمن وقعت عليه المحنة)، مولده، وفاته.

وقد جعل ابن الخطيب من نظام الأسفار أساساً لتبويب الكتاب، وقاعدة لتقسيمه، فهو يحتوي على اثني عشر سفرا، «يضم مخطوط الإسكوريال منها ستة أسفار، من السفر السابع إلى السفر الثاني عشر، ويلي هذا السفر الأخير ترجمة ابن الخطيب مكتوبة بقلمه. وهذه الأسفار فيما يبدو - عدا السفر الأخير - متقاربة الأحجام، يحتوي كل منها على نحو أربعين ترجمة، وهذا عدا السفر الأخير الذي يضم ثمان تراجم فقط. ومعنى ذلك أن مخطوط الإسكوريال بحجمه، وعدد أسفاره نصف المؤلف الأصلي، وتكون نسخة الإسكوريال هذه مكونة من جزئين كبيرين، وصل إلينا منهما فقط هذا الجزء الثاني، الموسوم فوق صفحته الأولى بأنه (السفر الثاني) من مختصر الإحاطة، وهو من محتويات المكتبة الزيدانية الشهيرة، التي استولى عليها الأسبان في عرض البحر في أوائل القرن السابع عشر، وضمت إلى محتويات المكتبة الملكية بالإسكوريال»[110].

5 - **أسلوبه:**

ومن المسلم به أن أسلوب لسان الدين بن الخطيب يتسم بالجزالة، والقوة، فهو معروف ببلاغته، ومستواه الرفيع في اللغة، والأدب، وشتى أصناف المعرفة، فضلاً عن براعته في سرد الأحداث بطريقة شائقة، وممتعة، على الرغم من أن القارئ قد يجد صعوبة في فهم بعض العبارات، نظراً للبعد الزمني.

إن أسلوب لسان الدين بن الخطيب الذي تجلى من خلال كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة»، هو أسلوب قوي، وجزل، وجميل، وقد وصف الباحث الحسن بن محمد السائح أسلوبه بأنه «أسلوب مطبوع حاول فيه أن يظهر قدرته على الافتتان، والتلاعب بالكلمات، والجمل، وإظهار الثقافة العامة والاطلاع الواسع على مختلف فروع المعرفة، ولا غرو فابن الخطيب قرأ كثيراً، واستوعب ما قرأ فعبر عن ذلك بأسلوبه الخاص الذي حاول فيه أن يكون مجدداً غير مقلد، قوياً غير ضعيف، فهو شأن كتاب عصره يكثر من السجع، ويكرر الفكرة مرتين أو ثلاث في جمل متعددة على أنه في كتاب (الإحاطة) لم يكثر من السجع، وحاول أن ينقل الفكرة دون تزويق أو تنميق، أما في باقي كتبه فهو يسرف في السجع دون اقتصاد، وقد تكون الجملة تحمل أفكاراً واضحة كما في كتاب (روضة التعريف)، وأحياناً يكون مملاً كما في إنتاجه الأدبي، وخصوصاً في شبابه حين يظهر غرامه بالإطناب»(111).

وقد لاحظ الباحث شوقي ضيف، أن رسائله تتميز بإطناب مسرف ينطوي على اللف والدوران، ويذكر بأصحاب (التصنيع) في المشرق، إضافة إلى أن نثر ابن الخطيب يتسم بإطناب يفقد قارئه النشاط، ذلك أن منظر المعاني ينبسط أمام بصره انبساطاً يخرجها من حظيرة التنوع إلى حظيرة الاستمرار، والإملال.

وقد اقتبس النقد الذي كتبه المقري متحدثاً فيه عن أسلوب ابن الخطيب، حيث وصفه بأنه «كاتب مسترسل بليغ لولا ما في إنشائه من الإكثار، الذي لا يخلو من عثار، والإطناب الذي يفضي إلى الاجتناب، والإسهاب الذي يعقد الاهاب».

أما أسلوبه العام الذي تجلى في شتى تصانيفه فقد لاحظ الباحث شوقي ضيف أن ابن الخطيب إضافة إلى أنه اتبع التصنيع، فقد اقترن تصنيعه بظاهرة أخرى معروفة عند أصحاب التصنع «وهي ظاهرة التصنع لمصطلحات العلوم، وبالأخص اللغوية... كما يلاحظ أن ابن الخطيب يضيف إلى ذلك تكلفاً واسعاً لألوان البديع، وزخارفه. والواقع أن ابن الخطيب له أسلوبه الخاص فجمله المنتقاة تحمل معاني واضحة، وهو في كتاب (روضة التعريف)، رغم سجعاته يضمن كتابه أفكاراً مركزة واضحة في جمل أدبية رائعة، كما أنه في الإحاطة قلما يسجع، وإنما يصنع المذاهب الكلامية حين يقصد إلى ذلك متباهياً بقدرته على التلاعب بالبديع، والبيان»[112].

ومن خصائص الكتابة التاريخية عند ابن الخطيب أنه يمعن في الدقة، والضبط، إضافة إلى استبلاغه في التفصيل الواسع، وقد رأى الباحث محمد عبدالله، عنان أن رسائل ابن الخطيب في الإحاطة تمتاز «بالأسلوب الرصين المشرق، واللفظ الجزل المختار. وبالرغم أن معظمها يجري على قاعدة السجع، فإنها على الأغلب خالية من روح التكلف، الذي يجني أحياناً على الأسلوب، والمعنى. ولابن الخطيب براعة خاصة في تخير الألفاظ، وإبراز المعاني، لا يجاريه فيها الكثيرون من أكابر الكتاب.

ولابن الخطيب مقدرة فائقة على تخير أساليب المدح، والذم، ومديحه غالباً من النوع الرفيع الذي لا يشوبه التنزل الوضيع، بل تطبعه

على الأغلب نزعة من الاعتزاز، والكرامة. ويبدو ذلك في كثير من تراجم الإحاطة، وفي كثير من رسائله السلطانية. ونستطيع أن نقدم لمديحه الأدبي مثلاً بترجمة صديقه، وأستاذه أحمد بن صفوان المالقي في الإحاطة، وما كتبه عنه في: (الدرر الفاخرة)، وهو الديوان الذي جمعه من شعره، وما ورد في ترجمته لشيخه أبي البركات بن الحاج البلفيقي، وفي ترجمة صديقه ابن خاتمة، شاعر المرية الكبير، وأن نقدم مثلاً لمديحه السياسي، بما كتبه عن سلاطين غرناطة المعاصرين، وما ورد في ترجمة صديقه وزميله الوزير الكبير الحاجب رضوان النصري. ففي هذه التراجم عبارات مختارة من أساليب المدح الرفيع، الذي يفيض اعتزازاً، وكرامة، واتزاناً في الوصف، والتصوير»[113].

فذلكـة:

لقد توقفنا في هذا البحث مع ابن الخطيب، وكتابه: (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وركزنا على الجوانب التاريخية، والأدبية فيه، فقد كشف البحث عن حياة ابن الخطيب، وتنقله بين العدوتين (المغرب العربي والأندلس)، ثم رحلاته، وسفارته لدى السلطان أبي عنان، من قبل السلطان محمد بن أبي الحجاج بن الأحمر، كما تتبعنا حياته في مختلف مراحلها، وتحولاتها من حقبة إلى أخرى، و ذكرنا خصائص كل فترة من الفترات في ظل التغيرات، والتقلبات الكثيرة التي شهدها العصر.

كما أشرنا إلى أن الفترة التي عاش فيها ابن الخطيب (القرن الثامن الهجري) كانت فترة اضطراب، وصراع بين غرناطة الصامدة في وجه هجمات الغرب المسيحي، وحركة الاسترجاع (المسيحية)، وكانت نقطة قمة الجبل الذي أتمت فيه الحضارة الإسلامية نهاية صعودها، وبدأت تأخذ طريقها نحو التراجع، والانحدار، وبدأ يضمر توهجها.

وقد عرّف البحث بمصنفات ابن الخطيب في الأدب، والتصوف، والتراجم، والطب، والشعر، والتي تجاوزت الخمسين مؤلفا، كما أشار إلى بعض المؤلفات التي نُسبت إليه خطأ لجملة من الاعتبارات، لتشابه أسماء مؤلفيها، أو لتحريف أسماء مؤلفاته، ويرجع الفضل في تجلية هذا الغموض، والكشف عنها إلى الأستاذ محمد التطواني...، وكشف عن مصادره، فقد اعتمد ابن الخطيب في تصنيفه لكتاب (الإحاطة) على مصادر كتابية، ومصادر شفوية، وكان يذكر هذه المصادر، ويتغاضى عن ذكرها أحياناً أخرى، وقد أشرنا في المتن إلى أهم مصادره الكتابية، وقدمنا عروضاً موجزة عنها، وأما مصادره الشفوية فتتعلق بمعاصريه، وهم الكثرة الغالبة في كتاب (الإحاطة) من شيوخه، وتلامذته، وأصدقائه، وكان أحياناً يتحصل على المعلومات من الأشخاص أنفسهم، أو من ذويهم، ومعارفهم، واستعان ابن الخطيب فيما يتعلق بسلاطين الدولة النصرية، ووزرائها على الوثائق، والرسائل الديوانية، كما اعتمد على كتبه التي ألفها من قبل ككتاب (اللمحة البدرية في الدولة النصرية)، وغيره.

وسلط البحث الضوء على منهج ابن الخطيب في كتاب (الإحاطة)، وعلى طريقة الترجمة فيه، وقد استطاع أن يجعل كل ترجمة مركزاً لدائرة معارف (تاريخية وأدبية) تحوي نسبه، وكنيته، واسمه، وحاله، ومشيخته، وتآليفه، وشعره، ومحنته (إن كان قد تعرض لمحنة في حياته)، ووفاته. وقد رسم ابن الخطيب خطة، ومنهجاً واضحين، رتب عناصرهما ترتيباً حسناً، وتغلغل في التفاصيل، وتعمق، ورصد أخبار المترجم له، متابعاً أوليته (نسبه)، وقد تأثر بمنهجه هذا المقري في كتابيه (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب)، و(أزهار الرياض في أخبار عياض).

تتجلى القيمة العلمية، والأدبية والتاريخية لكتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، من حيث إنه يعد أحد المصادر المهمة التي لا يمكن الاستغناء عنها في تاريخ غرناطة الأدبي، والسياسي، والاجتماعي، وهو ينفرد عن الكتب القديمة كونه يكشف النقاب عن الحركة العلمية، والأدبية والتاريخية السائدة، من خلال تقديم تراجم وافية عن أدباء، وعلماء غرناطة من مختلف العصور، كما يكتسب أهمية بالغة كونه يحوي رسائل، ومقطوعات نثرية، وشعرية، الكثير منها غير متوفر في مصادر أخرى.

وفي النهاية يمكن القول إن ابن الخطيب هو خير من أعطانا صورة وافية عن التاريخ الأدبي، والسياسي، والاجتماعي لغرناطة عبر عدة عصور من خلال هذا السفر النفيس الذي كان موضوع هذا البحث.

الهوامش

(1) محمد عبدالله عنان: مقدمة كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، ص: 18.

(2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون المُسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ص: 404.

(3) محمد عبد الله عنان: المصدر نفسه، ص: 19.

(4) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، مج 2، ص: 225.

(5) عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 6، ص: 503.

(6) خير الدين الزركلي: الأعلام، ج 6، ص: 235.

(7) الحسن بن محمد السائح: منوعات ابن الخطيب، ص: 35.

(8) عبد الهادي بوطالب: وزير غرناطة لسان الدين ابن الخطيب، ص: 48، وما بعدها.

(9) المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 6، ص: 13-162.

(10) عبدالله عنان: المصدر السابق، مج 1، ص: 22 وما بعدها.

(11) محمد بن تاويت ومحمد الصادق عفيفي: الأدب المغربي، ص: 232.

(12) ابن خلدون: كتاب العبر، ج 7، ص: 690.

(13) محمد الطيب محمد عبدالنافع وإبراهيم عبدالرحيم يوسف: تاريخ الأدب والنصوص الأدبية، ص: 459.

(14) دراسة وتحقيق ديوان الصيب، والجهام، والماضي، والكهام، ص: 55 وما بعدها.

(15) دراسة وتحقيق ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام، ص: 57 وما بعدها.

(16) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، ج 6، ص: 235.

(17) ينظر: ابن الخطيب: اللمحة البدرية في الدولة النصرية، القسم الخامس الخاص بنسق الدول، واتصال الأواخر منها بالأول، ص: 42 وما بعدها.

(18) عبد الله عنان: المصدر السابق، مج 1، ص: 42.

(19) محمد رضوان الداية: نثير فرائد الجمان لابن الأحمر، ودراسة في حياته وأدبه، ص: 23.

(20) عمر فروخ: المرجع السابق، ج 6، ص: 505.

(21) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، مج 1، ص: 24 وما بعدها.

(22) عمر فروخ: المرجع السابق، ج 6، ص: 505.

(23) إحسان عباس: الكتبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة للسان الدين بن الخطيب، المقدمة، ص: 8 وما بعدها.

(24) ينظر : محمد بن تاويت ومحمد الصادق عفيفي: المرجع السابق، بحث خاص عن ابن الخطيب في المغرب، ص: 232-248.

(25) محمد الشريف قاهر: المرجع السابق، ص: 60 وما بعدها.

(26) عبد المجيد التركي: مقدمة كتاب مثلى الطريقة في ذم الوثيقة للسان الدين بن الخطيب، ص: 14.

(27) ابن الخطيب: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق: د. أحمد مختار العبادي، ج 2، ص: 205.

(28) محمد الشريف قاهر: المرجع السابق، ص: 60 وما بعدها.

(29) حمدان حجاجي: حياة وآثار ابن زمرك، شاعر الحمراء، ص: 10.

(30) محمد رضوان الداية: الأدب الأندلسي والمغربي- أبحاث في الأدب الأندلسي والمغربي -، ص: 257.

(31) محمد كمال شبانة: مقدمة كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار للسان الدين بن الخطيب، ص: 17 وما بعدها.

(32) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، مج 2، ص: 225.

(33) محمد عبد الله عنان: مقدمة كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، ص: 36.

(34) ينظر: ابن خلدون: كتاب العبر، مج 7، الخبر عن مقتل ابن الخطيب، ص: 404 وما بعدها.

(35) ينظر: المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج 2، مخاطبات ابن زمرك للسان الدين، ص: 75 وما بعدها.

(36) محمد كمال شبانة: المرجع السابق، ص: 20 وما بعدها.

(37) عبد المجيد التركي: المرجع السابق ، ص: 13.

(38) ابن الخطيب: ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام، ص: 85.

(39) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، مج 6، ص: 235.

(40) ينظر: بطرس البستاني: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ص: 35 و159.

(41) محمد رضوان الداية: دراسة وتحقيق: نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، ص: 78 وما بعدها.

(42) محمد رضوان الداية: المرجع السابق، ص: 80 وما بعدها.

(43) محمد عبد الله عنان: مقدمة كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، مج: 1، ص: 53.

(44) محمد كمال شبانة: مقدمة كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، ص: 29 وما بعدها.

(45) محمد عبدالله عنان : المصدر السابق، ص: 36.

(46) المصدر السابق، ص: 37.

(47) محمد الشريف قاهر: المرجع السابق، ص: 98.

(48) المرجع السابق، ص: 36.

(49) الرحلة لابن خلدون، ص: 129.

(50) المرجع السابق ص: 114.

(51) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، ص: 235.

(52) اللمحة البدرية في الدولة النصرية، ص: 12.

(53) المصدر نفسه، ص: 13.

(54) محمد كمال شبانة : المرجع السابق، ص: 33.

(55) ابن الخطيب: المصدر نفسه،ص: 45.

(56) محمد كمال شبانة : المرجع السابق، ص: 33.

(57) الحسن بن السائح: المرجع السابق، ص: 84.

(58) الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة،المقدمة، ص: 29.

(59) المصدر نفسه، ص: 19.

(60) تاريخ آداب اللغة العربية، مج 2، ص: 226.

(61) ينظر: محمد الطيب محمد عبدالمانع وإبراهيم عبد الرحيم يوسف: تاريخ الأدب والنصوص الأدبية، ص: 459.

(62) محمد عبد الله عنان: المصدر السابق، ص: 57.

(63) المصدر السابق، ص: 59 وما بعدها.

(64) المقري: نفح الطيب، مج 5، ص: 108.

(65) أحمد مختار العبادي: مقدمة كتاب نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، ص: 7 وما بعدها.

(66) محمد الشريف قاهر: المرجع السابق، ص: 103.

(67) الحسن بن محمد السائح: المرجع السابق، ص: 87، وما بعدها.

(68) محمد رضوان الداية: الأدب الأندلسي والمغربي - أبحاث في الأدب الأندلسي والمغربي -، ص: 258.

(69) الحسن بن محمد السائح: المرجع السابق، ص: 55.

(70) ينظر: كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار للسان الدين بن الخطيب، تحقيق: محمد كمال شبانة، (د.ت)،المقدمة، ص: 30-31.

(71) ينظر: مخطوط الريحانة بالخزانة العامة بالرباط، لوحة: 13، اقتبسه محمد الشريف قاهر في كتابه: دراسة وتحقيق ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام للسان الدين بن الخطيب، ص: 97.

(72) ابن الخطيب: المصدر السابق، مج 1، ص: 31.

(73) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، مج 1، المقدمة، ص: 5 وما بعدها (بتصرف).

(74) المصدر نفسه، ص: 6.

(75) تاريخ آداب اللغة العربية، مج 2، ص: 225 وما بعدها.

(76) ابن الخطيب: المصدر السابق، ص: 3 وما بعدها.

(77) تحقيق ودراسة الصيب والجهام والماضي والكهام، ص: 95 وما بعدها.

(78) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج: 9، ص: 308.

(79) عبدالسلام شقور: الإحاطة في أخبار غرناطة، نصوص جديدة لم تنشر، المقدمة، ص: 8 وما بعدها.

(80) عبدالسلام شقور: المرجع السابق، ص: 18.

(81) سورة هود، الآية: 120.

(82) سورة يوسف، الآية: 3.

(83) نيسابور: مدينة قديمة من مد، ج 5 راسان تقع جنوب غربي طوس، وكان لها أيام الدولة الإسلامية شأن عظيم، وإليها ينتسب عدد كبير من العلماء. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص: 331 وما بعدها.

(84) الحضرة: العاصمة (غرناطة) وهي القاعدة والعاصمة.

(85) الثغر: المكان الذي يخشى منه مجيء العدو (حدود البلاد الإسلامية على بلاد الأعداء المحاربين).

(86) المتبوأ: المسكن والمستقر. القبيل: القوم، الأهل.

(87) يشير ابن الخطيب هنا إلى أبي القاسم محمد بن عبدالواحد الغافقي المعروف بالملاحي نسبة إلى الملاحة (lamala)، وهي قرية في جنوب غربي غرناطة، ماتزال قائمة حتى اليوم، وهو مؤلف كتاب «تاريخ علماء إلبيرة»، وهي عاصمة ولاية غرناطة القديمة (ينظر كتاب الإحاطة، ج 1، ص 85، هامش2).

(88) الغلة: العطش. الخلة: الفرجة، الثقب الصغير، الحاجة والفقر. الوظيف: عظم دقيق في الساق (وهو يقصد الوظيفة: العمل الذي يقدر الإنسان عليه). وانتدبت (نفسي) للتأليف.

(89) الشواغل ليست في القاموس. المقصود الأشاغيل جمع أشغولة(بالضم): ما يشغل (بفتح العين) الإنسان ويلهيه. الكند (بفتح ففتح): الكاهل (مجتمع الكتفين).

(90) ابن الخطيب:المصدر السابق، مج 1، ص: 85.

(91) الحسن بن محمد السائح: منوعات ابن الخطيب، ص: 49.

(92) ابن الخطيب:الإحاطة، مج 2، ص: 6 وما بعدها.

(93) سبقت الإشارة إلى بعض هذه المصادر عند حديث ابن الخطيب عن بواعث تأليفه لهذا الكتاب، وذكره لطائفة من المؤرخين الذين أفردوا لوطنهم تاريخا.

(94) ينظر ابن الخطيب: الإحاطة، مج 1، ص: 4، وما بعدها.

(95) محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج: 1، ص: 214.

(96) علي بن محمد: ابن بسام الأندلسي وكتاب الذخيرة- دراسة في حياة الرجل وأهم

جوانب الكتاب، ص: 11.

(97) محمد التونجي: المرجع السابق، ج: 2، ص: 460.

(98) ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له وعلق عليه: محمود علي مكي، ص: 68.

(99) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق وتعليق: إسماعيل العربي، ص: 11.

(100) أبو عبدالله بن عسكر وأبي بكر بن خميس: أعلام مالقة، تقديم وتخريج، وتعليق: الدكتور عبدالله المرابط الترغي، ص: 73.

(101) أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: رابح بونار، ص: 36.

(102) ابن الأبار، الحلة السيراء، حققه وعلق حواشيه الدكتور حسين مؤنس، ص: 51 وما بعدها.

(103) البلدة (غرناطة).

(104) بالملك (أهل القوة). الاختتام بالمسك (بأهل الصلاح). انتظام السلك (ليكون الكتاب ممثلا لجميع طبقات المجتمع على الترتيب المخصوص).

(105) الثبج: وسط الشيء (ووسط البحر أيضاً).

(106) وصل إلى مكانته في قومه بسبب علمه (!)

(107) ابن الخطيب: الإحاطة، مج 1، ص: 514 وما بعدها.

(108) الحسن بن محمد السائح: منوعات ابن الخطيب، ص: 49.

(109) ابن الخطيب: المصدر السابق، مج: 2، ص: 5.

(110) الحسن بن محمد السائح: المرجع السابق، ص: 51.

(111) المرجع السابق، ص: 54.

(112) ابن الخطيب:المصدر السابق، مج: 1، ص: 46.

(113) محمد عبدالله عنان:المصدر السابق، مج: 1، ص: 22.

القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف

حبيب بوزوادة(*)

مدخـــل:

يمثّل الاستشراق حالة إنسانية وثقافية وحضارية وسياسية وعلمية ومعرفية فريدة من نوعها، فقد استهوى الشرق الإسلامي بحضارته وثقافته ولغته وفنونه ومختلف منجزاته الدارسين والباحثين من جميع أصقاع العالم، وغذى بثرائه فضول أهل الفكر والثقافة، ليتحوّل فيما بعد إلى مشاريع بحثية، تؤطّرها جامعات ومعاهد ومختبرات خاصة بهذا الشأن.

وقد تمكّن المستشرقون بفضل العديد من العوامل الموضوعية من متابعة المنجز الثقافي العربي، فقدّموا دراسات وبحوثاً هامة، كان لها أثرها البيّن في هذا الخصوص، من خلال تقديم رؤية مغايرة للتراث العربي لا تستند في الكثير من الأحيان على المسلّمات التي درجنا عليها، ولا تحتكم إلى المنطلقات التي نشأ عليها النقد العربي.

وقد كان من تبعات هذه القراءة الوافدة تشكّلُ حالة من التشظّي في الوعي النقدي العربي، وهو ما يفرض علينا إعادة قراءة المقاربة

(*) جامعة معسكر، الجزائر.

الاستشراقية، في سبيل فهم فلسفتها وآلياتها وغاياتها، وتقويم أخطائها، والبناء على ثمارها وإيجابياتها، بروح علمية، ووفق منهج يتوخى الموضوعية سبيلاً، بعيداً عن أي انحياز أو تجنٍّ، مثلما تحاول ذلك هذه الورقة، التي قسّمتها إلى قسمين اثنين، **أوّلهما** يستعرض الاستشراق؛ مفهومًا ومدارسَ وأعلامًا وأهدافًا، **والثاني** يتابع المقاربة الاستشراقية، من حيث سماتها، ومزالقها، وإضاءاتها..

مفهوم الاستشراق:

الاستشراق في اللغة: لم يرد مصطلح (الاستشراق) أبداً في المعاجم العربية القديمة، فابن منظور في لسان العرب - مثلاً - يكتفي بالحديث في مادة (شرق) عن بعض مشتقاتها فيقول: «شرقت الشّمس تشرق شروقاً: طلعت، واسم الموضع المشرق، والجمع أشراق، **والتشريق**: الأخذ في ناحية الشرق.. **وشرّقوا**: ذهبوا إلى الشرق، أو أتوا ناحية الشرق».

أما المعاجم الفرنسية فاستخدمت مصطلح الاستشراق منذ القرن الثامن عشر، جاء في معجم روبير (Le Robert): «**شرق:** المنطقة التي تشرق الشمس منها، **شرقي:** متمركز في الشرق... شخص أصله من الشرق. **ومستشرق:** استخدم كاسم منذ سنة 1799، لتمييز الخبير في اللغات والحضارات الشرقية، أمّا استشراق فهو علم الأشياء الشرقية 1840»(1).

الاستشراق في الاصطلاح:

تعدّدت تعريفات الاستشراق من عالم لآخر تبعاً للميولات والتوجّهات، وتبعاً لموقف كلّ عالم من الظاهرة الاستشراقية، ولهذا السبب سأسرد عدداً من التعريفات التي أحسبها معبّرة عن المدلول العلمي للكلمة.

يقول **ألبرت ديتريش** (A.Dietrich): «المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهّمه، ولن يتأتّى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق».

أمّا **إدوارد سعيد**، فيعرّف الاستشراق انطلاقا من واقع الظاهرة الاستشراقية، ويصفه بأنّه «أسلوبٌ من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب»[3] ليترتّب عن هذا التعريف وصف المستشرق بأنّه «كلّ من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه أو بحثه - ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان (أنثروبولوجي)، أم بعلم الاجتماع، أم مؤرّخاً، أم فقيه لغة (فيلولوجيا)- في جوانبه المحدّدة والعامة على حدٍّ سواء هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق»[4].

ويتحدّث **حمدي زقزوق** عن معنيين للاستشراق معنى عام وآخر خاص؛ أمّا العام فهو دراسة الشرق كلّه، أقصاه ووسطه وأدناه، ليمتد إلى الأمم المتاخمة للمحيط الهادي في لغاته وآدابه وحضاراته وأديانه، فيما يقتصر المعنى الخاص على «الدراسات الغربية المتعلّقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام»[5].

ويقول **عادل الألوسي**: «الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي، وكلمة مستشرق (Orientaliste) بالمعنى العام تطلق على كلّ عالمٍ غربيّ يشتغل بدراسة الشرق، لغاته، أو آدابه، أو حضارته وأديانه»[6].

دوافع الاستشراق:

إنّ الاهتمام بالشرق أملته دوافع كثيرة، وحرّكته العديد من الأسباب، التي جعلت من العالم الإسلامي موضوعاً بحثياً ضمن العديد من

الاختصاصات المعرفية، فلا يمكننا أبدا أن نتحدّث عن سبب وحيد نعتبره محفّزا لكافة المستشرقين، وباعثاً لمختلف الدراسات الاستشراقية، فكلّ مستشرق توجّه نحو الدراسات الشرقية لسبب من الأسباب الكثيرة على أية حالٍ، ومن أهمّ تلك الدوافع يمكننا الحديث عن:

أ - الدوافع الدينية:

ليس سرًّا أنّ أول الأسباب التي جعلت الشرق محطّ أنظار الآخرين كانت عقائدية، خصوصاً خلال الفترة التي أعقبت سقوط الأندلس، وخلال الحروب الصليبية، حيث قويت لدى مسيحيي الغرب نزعة الانتقام، والرغبة في محاصرة الإسلام، وضربه من الداخل، عبر التعرّف على اللغة العربية والثقافة الإسلامية، ففي سنة 1312م وافق مجمع «فيينا» الكنسي على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات هي جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وسلمنكا، بالإضافة إلى جامعة المدينة البابوية ، أمّا في بريطانيا فنصّ قرار إنشاء كرسي اللغة العربية في جامعة كمبردج سنة 1636م صراحة على أنّ الهدف من هذه الخطوة تجاري وتنصيري في آن واحد من خلال: «**تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدّولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات**»(7).

إنّ الاستشراق - في بعض صوره - هو الوجه الآخر لحركة التبشير التي قادتها الكنائس الغربية في العالم الإسلامي، إذ «كانت دوافعُ الاستشراقِ لدى المبشّرين وأنصارِهم هي دوافع التبشير نفسها، وتتلخّص بسلخ المسلمين عن دينهم، ومحاولة إدخالهم في النصرانية»، عبر التعرّف على ثقافة الشرق، وعاداته، ولغاته، ومراكز القوة فيه، وديانته قبل ذلك.

ب - الدوافع الاستعمارية:

لقد واكبت حركة الاستشراق موجة الاستعمار الغربي لبلدان العالم الإسلامي، ومهّدت له الطريق قبل ذلك، فقد استعانت الجيوش الغازية بالمفكرين والرّحالين والمثقفين الغربيين ممن لهم دراية وعلم بشؤون الشرق، بل إنّ بعض أولئك المستشرقين كان على اتصال وثيق بدوائر المخابرات وقادة الجيوش، يكفي أن نقرأ كتاب (**رحلة إلى الجزائر**) الذي ألّفه الأديب الفرنسي غي دو موباسان (Guy de Maupassant) لنتيقّن من ذلك، فالرجل سبق له أن خدم في الجيش الفرنسي، ولمّا تفرّغ للكتابة الأدبية بقي وفيًّا للتربية الكولونيالية القائمة على السيطرة والاستغلال وكراهية الآخر، فنقرأ في رحلته بعض المقاطع هي إلى التقارير العسكرية أقرب: «رأيت بأمّ عيني في ليلة واحدة النار تندلع في ثماني نقط مختلفة، وسط الغابة على بعد عشرة كيلومترات من المساكن، **من المؤكّد أنّنا لو قمنا بمراقبة القبائل بشكل نهائي لتوقّفت الكارثة** التي تحدث كلّ أربع أو خمس سنوات بشكل نهائي»(8).

فهذا التصريح يثبت انخراط موباسان في النشاط الاستعماري وانحيازه السّافر للإدارة العسكرية الفرنسية على حساب المبادئ والمثل التي يفترض أن يمثّلها الأديب!!

ج - الدوافع العلمية:

لقد استطاع العالم الإسلامي أن يكون مصدر إشعاع حضاري وعلمي لقرون عديدة، قدّم خلالها للإنسانية أروع الأمثلة والشواهد على عظمة حضارته، وأصالة إنجازها العلمي، وهو ما لم يكن ممكنا أن تتجاهله الأمم المجاورة، خصوصاً أنّ الحضارة الإسلامية استوعبت منجزات الحضارات السابقة كاليونانية والهندية والفارسية وغيرها، وترجمته بأمانة ودقّة عاليتين، ثمّ وضعت بصمتها الخاصة على كلّ

ذلك، فحفظت تراثا إنسانيا هائلا من الزوال ونمته وطورته، «وانطلاقاً من هذا الأساس أقبل الغرب بعلمائه على الشرق يبحثون وينقّبون ويكتشفون، وينشئون المتاحف، ومعاهد العلوم، ومراكز البحوث، وكراسي اللغات، وأقسام الآداب، وشُعَب التاريخ والأديان»[9].

ومايزال الدّافع العلمي محرّكًا للعديد من النشاطات الاستشراقية إلى اليوم، فالفضول العلمي والتطلّع إلى معرفة الآخر الإسلامي هو الذي حفّز **جاك بيرك** (J.Berques) للتخصّص في الإسلاميات والقيام بترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية ترجمةً تعدّ من أفضل الترجمات إلى حدّ الآن، وهو السبب نفسه الذي استهوى المستشرق الروسي الكبير **إغناطيوس كراتشكوفسكي** (I.Kratchkovski) الذي يعترف بوضوح نادر: «إنّ المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمرٌ مسلّمٌ به من الجميع في عصرنا هذا؛ وقد وضح بجلاء في الخمسين عاماً الأخيرة فضلُ العرب في تطوير جميع تلك العلوم التي اشتقت لنفسها طرقًا ومسالك جديدة في العصور الوسطى ولازالت حيّة إلى أيامنا هذه - أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا. أمّا فيما يتعلّق بالأدب الفنيِ العالمي فإنّ العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر يمثّل جزءاً أساسياً من التراث العام للبشرية، كما امتدّ تأثيرهم كذلك إلى عدد كبير من المصنّفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية»[10].

د - الدوافع الاقتصادية:

يحتل العالم الإسلامي موقعاً جغرافياً استراتيجياً على الخريطة العالمية، فهو يشرف على أهمّ الممرات المائية كما أنه غني بالموارد والثروات التي تجعله من أهم المناطق الاقتصادية في العالم، بما يغري القوى الاقتصادية الكبرى، والشركات العملاقة بالاقتراب من

ثقافة هذه المنطقة الحيوية، لجمع أكبر قدر من المعطيات عنها، يقول المستشرق **مكسيم** رودنسون (M.Rodinson) «كان هنالك دافعٌ آخر أدّى إلى زيادة المعلومات عن العالم الإسلامي، وهو الدافع الاقتصادي المتمثّل في السعي وراء التجارة المريحة، لأنّ العالم الإسلامي كان منطقة اقتصادية ذات أهمية أساسية لعدد كبير من التجار الأوربيين»[11]، فالاستشراق كان مقدّمة لغزو اقتصادي شامل تزامن مع الغزو العسكري ومازال مستمراً إلى اليوم.

هـ - الدوافع النفسية:

تمثّل الطبيعة النفسية للإنسان محرّكاً أساسياً نحو العديد من الأنشطة والسلوكات والعادات، ومنها التطلّع إلى معرفة الآخر والرغبة في الاقتراب منه أكثر فأكثر، فللإنسان نزعةٌ طامئة للتعرّف على حياة الناس، وفضولٌ فطريّ لاكتشاف أخبارهم وخباياهم، وجعلهم يتعلّقون به، ورغبةٌ شديدة في أن يعتنق غيره ما يعتنقه من عقائد وأفكار وسياسة وفلسفة، وميلٌ إلى التفوّق على غيره بطريقة أو بأخرى، وأخيراً بحثٌ متواصل في عقيدة الآخرين للتأكّد من سلامة عقيدته واتجاهه ومذهبه في الحياة، وهدفِه منها[12]، وهذا ما شجّع الإنسان الغربي على الارتحال من الأماكنِ البعيدة للتعرّف على الشرق وسحره وكلّ عناصر الاختلاف فيه.

و - الدّوافع التاريخية:

شهدت علاقة الشرق بالغرب على مرّ التاريخ شدًّا وجذباً، فلم تكن جيدة في غالب الأحوال، خصوصا لمّا نجح الإسلام في فرض نفسه بوصفه رقماً مهمًّا على الساحة الدولية، ووصلت حدوده إلى قلب أوربا، ما جعل مثقفي البلاد الغربية وعلماءها يحسبون له ألف حساب، «وقد أجبرت هذه الظروف التاريخية أولئك العلماء للبحث فيها حتى أخذوا

يتساءلون: من هذا الطارق الجديد على أبواب التاريخ؟ من أين جاء؟ ولماذا؟ ماذا أراد وماذا حقّق؟ ومادام قد تربّع على عرش التاريخ وتفوّق أصحابُه على عباقرة أثينا وفلاسفتها، وخطباء روما ومؤرخيها، فيجب البحث فيه وفيما يتعلّق به من حضارة وآداب وفلسفة وأديان»[13]، وقد تحرّكت في نفوس مؤرّخي تلك البلاد العصبية والحميّة لقوميتهم وديانتهم بعد أن «أحسّت بالمرارة من خضوع بلادها المطلق لذلك الدين الجديد فأرادت إنكار فضله، وأشادت بحضارة اليونان والرومان حيناً.. فحاولوا أن ينكروا فضل المسلمين على أوربا»[14].

ز - الدّوافع الأيديولوجية:

بعد أن خفّت سلطة الكنيسة في المجتمع الغربي إثر اجتياح موجة العلمنة بدأ عصر الأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية وما تولّد عنهما في المعسكرين الشرقي والغربي خلال القرن العشرين، إذ حاول كلا المعسكرين أن يحتوي العالم الإسلامي ويصدّر إليه أيديولوجيته، عبر عملية غزو ثقافي منظم نعاني من آثاره إلى حدّ الساعة.

أهمّ المدارس الاستشراقية:

إنّ الحديث عن مدارس الاستشراق صعبٌ جدًّا، لأنّ الجهود الاستشراقية تنوّعت وتداخلت وليس من السّهل إيجاد الحدود الفاصلة بين كلّ مدرسة وأخرى، فهناك من حاول إيجاد ضابط موضوعي تتحدّد على ضوئه أقسام الاستشراق، فتحدّث عن فريق يبحث في القرآنيات، وفريق يختص بسيرة الرسول، صلى الله عليه وسلّم، وقسم ثالث منشغلٍ بالتاريخ الإسلامي[15]، غير أنّ هذا التقسيم ليس بمقدوره أن يكون عمليا بسب تداخل التخصصات المذكورة، وعلى هذا فلا مناص من الحديث عن مدارس الاستشراق وفق ضابط ذاتي جغرافي تبعاً للبلدان التي ينتمي إليها المستشرقون.

أ - المدرسة الفرنسية:

تعتبر المدرسة الفرنسية من أهمّ وأقدم مدارس الاستشراق في العالم، فقد استفادت من القرب الجغرافي، ومن الظروف التاريخية التي فرضت عليها الاهتمام بالمنطقة العربية، بدءًا بالفتوحات الإسلامية، ومروراً بالحروب الصليبية، وليس انتهاءً بالغزو الاستعماري الحديث، الذي أتاح للفرنسيين اتصالاً مباشراً مع العرب والمسلمين، خصوصا في شمال إفريقيا، «فقد نجح قنصل فرنسا في مصر **أسلان دي شرفيل** (A.de Cherville) وحده في أن يجمع 1500 مخطوطة»[16]، أمّا تعلّم اللغة العربية فقد بدأ قبل هذا التاريخ بكثير، إذ يعود إلى سنة 1285م عندما أنشأ البابا هونوريوس الرابع معهداً لتعليم اللغات الشرقية ومنها العربية.

وقد نبغ في فرنسا كوكبة من المثقفين الذين تركوا بصمات خالدة في عالم الاستشراق، من خلال التخصّص في دراسة الثقافة العربية، وخصوصا في مجالات تحقيق المخطوطات، والدراسات الإسلامية، وفي النقد الأدبي، لعلّ أبرزهم **لويس ماسينيون** (L.Massignon)، و**ليفي بروفنسال** (L.Provençal)، و**رجيس بلاشير** (R.Blachere) و**جاك بيرك** (J.Berques) و**إيتيان دينيه** (E.Dinnet) الذي انتهى به الاستشراق إلى اعتناق الإسلام.. «ولقد خطا الاستشراق في فرنسا خطوت هامّة بظهور دراسات المستشرق الكبير **كليمون هيار** (C.Huart 1927-1854) الذي انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق وغيره من المجامع العلمية، ومن آثاره الكبيرة تاريخ بغداد في العصر الحديث (1901م) وتاريخ الآداب العربية، نقد فيه **بروكلمان** نقداً شديدا ونُشر سنة 1923م، وتاريخ العرب في جزأين، ونشر قصائد عفيف الدين التلمساني، وابنه الشاب الظريف»[17].

ويتميّز الاستشراق الفرنسي مع الاستشراق الإنجليزي - الذي سنتحدّث عنه بعد قليل - بأنّهما الأكثر فهمًا وقربًا من الشرق، بحكم الطبيعة التوسّعية الاستعمارية للدولتين اللتين اقتسمتا الشرق الإسلامي خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو ما مكّنهما من التفوّق على باقي المدارس الاستشراقية في معرفة العرب والمسلمين واستيعاب ثقافتهم، رغم أنّ معظم النشاط الاستشراقي الفرنسي والإنجليزي كان في خدمة السياسة الاستعمارية الظالمة.

ب - المدرسة الإنجليزية:

عرف الإنجليز الثقافة العربية بفضل الوجود الإسلامي في الأندلس، حينها اتصل عدد من مثقفي إنجلترا بالعلماء العرب، وجاء بعضهم طلاّبا للمعرفة في المعاهد الأندلسية، غير أنّ نشأة الاستشراق بمفهومه الحديث بدأ مع **إدوارد بوكوك** (E.pocoke 1991-1604) أوّل من شغل كرسي الأستاذية في أكسفورد، وأوّل من مهّد للدراسات الاستشراقية في إنجلترا، من خلال العديد من التحقيقات والمؤلّفات ذات الأهمية مثل كتاب «نموذج من تاريخ العرب» وهو مجتزأ من تاريخ أبي الفرج، ولامية العرب للطغرائي، ثمّ النص العربي الكامل لـ«مختصر تاريخ الدول» لأبي الفرج[18].

وقد تكلّلت جهود الاستشراق الإنجليزي بالكتابة الرحلية الاستكشافية للبلاد العربية، مثل رحلات **ريتشارد بورتن** (R.Burton) إلى الجزيرة العربية، ورحلات المستشرق **ويلفريد بلنت** (W.Blunt) إلى مصر، ورحلة **تشارلز داوتي** (C.Doughty) إلى الصحراء العربية التي نشرها في كتابٍ وضعَ مقدّمته **لورنس**[19] (Lawrence) .

أمّا في الأدبيات فتبرز أسماء كلٍّ من **أنتوني بيفان** (A.Bevan) الذي نشر نقائض جرير والفرزدق، **وتشارلز ليال** (C.Lyall)

الذي حرّر المفضّليات، والمستشرق ديفيد **صمويل مرجليوث** (D.S.Margoliouth) أستاذ العربية في أكسفورد، الذي ترجم «معجم الأدباء» لياقوت الحموي، ورسائل أبي العلاء، وأحاديث التنوخي[20]، وهو من اشتهر بإثارة قضية الانتحال في الأدب العربي وتلقّاها من بعده تلميذه طه حسين في كتابه المثير (في الشعر الجاهلي).

ج - المدرسة الإيطالية:

الاهتمام الإيطالي بالشرق الإسلامي انطلق من الفاتيكان، الذي كان يحرص على تنصير المجتمع المسلم، وضمن هذا الإطار تمّ إنشاء العديد من المطابع باللغات الشرقية وعلى رأسها العربية، التي كانت تدرّس في كبرى المدن الإيطالية كروما، ونابولي، وفلورنسا، ونشطت حركة تحقيق المخطوطات العربية، مثل نزهة المشتاق للإدريسي، ورحلة ابن جبير بتحقيق **سكياباريللي** (C.Schiapprelli)، وكليلة ودمنة، وتاريخ الطبري، وخزانة الأدب للبغدادي بتحقيق **إغناطيوس جويدي** (I.Guidi)، كما انشغل مستشرقون آخرون بالدراسات الإسلامية فترجموا القرآن إلى الإيطالية، وكتبوا في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلّم. أمّا في حقل الدراسات الأدبية فيبرز المستشرق البارز **كارلو نَللينو** (C.Nallino)، الذي أسهم في تأسيس الجامعة المصرية وعمل أستاذاً محاضراً فيها[21]، وقد جمعت دروسه في كتاب عنوانه «تاريخ الآداب العربية»، ومن تلامذته الدكتور طه حسين الذي كان شديد الإعجاب به[22].

د - المدرسة الألمانية:

علاقة الألمان بالثقافة العربية عمرها قرون من الزمان، كما تؤكّد ذلك **زيغريد هونكه**[23] (Sigrid Hunke)، وقد شهدت الكثير من التوتّرات على غرار ما حصل مع باقي الدول الأوربية، لكنّها انتهت إلى

التثاقف والفضول العلمي من الجانب الألماني خصوصاً، الذي أبدى اهتماماً بدراسة المواضيع العلمية في الحضارة العربية كالرياضيات والطب، وجرى تخصيص كراسي للغة العربية في الجامعات منذ منتصف القرن السادس عشر، ليتوّج ذلك بترجمة القرآن الكريم إلى الألمانية سنة 1694م.

ولا يمكننا أن نتحدّث عن الاستشراق الألماني دون التعريج على ثلاثة أسماء مهمّة، وهي **زيغريد هونكه** التي تحدّثت عن ثقافة العرب وفنونهم وإسهامهم الكبير في الحضارة الإنسانية في مؤلّفها الشهير **شمس العرب تسطع على الغرب**، ومن قبلها الشاعر الألماني الشهير غوته (Goethe) الذي تغنى بالنبي عليه الصلاة والسلام في قصيدته الموسومة **أنشودة محمّد** (Mahomet Gesang)، وثالثهما المستشرق ذائع الصيت **كارل بروكلمان** (C.Brockelman) صاحب الكتاب الشهير «تاريخ الأدب العربي»، الذي يعتبر من أعظم ما أُلِّف في تاريخ الأدب العربي رغم النقائص والأخطاء التي نبّه عليها من جاء بعده.

هـ - المدرسة الروسية:

رغم أنّ روسيا كانت مؤهّلة أكثر من غيرها لأن تقود قاطرة الاستشراق بحكم انتشار الإسلام في المناطق المحاذية لها في وسط آسيا، إلاّ أنها تأخّرت في ذلك لأسباب منها تأخر النهضة الثقافية والحضارية في روسيا إلى القرن السابع عشر عندما تولى **بطرس الأول** (1672-1725م) عرش روسيا القيصرية، وبدأ عملية تحديث شاملة، كان من ثمراتها سنة 1716م إصدار مرسوم يقضي بإرسال خمسة شبّان من موسكو إلى بلاد فارس لتعلّم اللغات التركية والعربية والفارسية، لتتلو هذا المرسوم مراسيم أخرى في هذا الاتجاه.. وأعقب ذلك اهتمام كبير بالإسلاميات، وبمختلف فروع الثقافة الشرقية،

فتمّت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الروسية على يد **فيريوفكين** (Vrryovkin) سنة 1790م، ثمّ ترجمها **كولماكوف** (Kolmakov) سنة 1972م، وهو ما شكّل إلهاماً قويّا لأمير الشعراء الروس **ألكسندر بوشكين** (A.Puchkin)، فكتب سلسلة قصائده المشهورة «قبسات من القرآن» التي عالج فيها شعرياً نصوصاً من ثلاث وثلاثين سورة قرآنية[24].

غير أنّ الاستشراق ذا الطابع الأكاديمي المؤسسي ظهر في القرن التاسع عشر في كلٍّ من جامعات خاركوف 1805م، وقازان 1807م، وموسكو 1811م، وسان بيترسبورغ 1818م التي صارت من أهم مراكز الاستشراق في العالم، ويعتبر الباحث والأكاديمي إغناطيوس كراتشكوفسكي (I.Kratchkovski 1951-1886) أهم مستشرقي روسيا على الإطلاق، فقد درس العديد من اللغات الشرقية لكنّه تخصّص في الثقافة العربية، وانتخب سنة 1923م عضواً مراسلاً لمجمع دمشق: «وكان ذلك أكبر شرف نلته مدّةَ عمري، وصار هذا التشريف مساعداً لي ومشجّعاً في أحوالنا الصعبة، ورأيتُ فيه تقديراً أتفاخرُ به لأتعابي في التعليم والبحث والتأليف منذ عشرين سنة»[25]، ومن أعماله تحقيق العديد من النصوص ونشر الكثير من الأبحاث في الأدب والنقد العربيين، منها المتنبي وأبو العلاء (1910م)، وبلاغة قدامة بن جعفر (1923م)، والشعرية العربية في القرن التاسع الميلادي (1930م)، والحضارة العربية في إسبانيا (1937م)، أمّا أهمها فهو «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» في مجلّدين[26].

و - المدرسة الأمريكية:

بدأ الاستشراق في الولايات المتحدة مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، عقب خروجها من عزلتها، حيث بدأ الشعور يتنامى بالحاجة

لمعرفة الشرق لغةً وسكانًا وأيديولوجيا، غير أنّ هذا الاستشراق -الذي فرضته الدواعي السياسية - بقي حبيس الدوائر الدبلوماسية والاستخباراتية، أمّا أكاديميا فظلّ يناقش القضايا اللغوية، والتقلبات السياسية، والفلسفة الإسلامية، مع تجنّب مطلق للأدب، «فبوسعك أن تقرأ أكداسًا من الكتابة الخبيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة واحدة إلى الأدب»[27]، والسبب في نظر إدوارد سعيد هو أنّ الاستشراق الأمريكي «ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغوية التي أسّست خلال الحرب العالمية وبعدها، واهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم اللاغربي في مرحلة ما بعد الحرب، والتنافس في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفياتي، والموقف التبشيري المترسّب بإزّاء الشرقيين»[28].

ومع ذلك وُجد من المستشرقين قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها مَن يُعنى بالشؤون الفنية والثقافية والأدبية للعالم الإسلامي خصوصاً من قِبَل المستشرقين من أصول أوربية أو لبنانية مهاجرة[29]، أمثال المستشرق البلجيكي الأصل **جورج سارتون** (G.Sarton) الذي خصّ الحضارة الإسلامية بحيّز مهم في كتابه (المدخل إلى تاريخ العلم)، ودنكن **بلاك ماكدونالد** (D.B.MacDonald) ذي الأصل الإنجليزي الذي أصدر (مجلّة العالم الإسلامي) سنة 1911م، **وغوستاف فون غرونباوم** (G.V.Grunebaum) النمساوي المولد، ومن أهم كتبه (الإسلام في العصر الوسيط).

مجالات الاستشراق:

يمثّل الشرق بكافة منجزاته وتجلّياته موضوعاً للدراسة الاستشراقية، مثلما يؤكّد ذلك **إدوارد سعيد**: «إنّ الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كلّ شيء من تحقيق النصوص وترجمتها إلى علم

النقود، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والأدب، والدّراسات الثقافية في كلّ حضارة آسيوية أو شمال إفريقية معروفة، قديمها وحديثها»(30)، بمعنى أنّ الشّرق وكلّ ما في الشرق جديرٌ بالدراسة، فالآخر لا ينفك عن متابعة الشرقي ضمن العديد من المجالات المعرفية التي يصعب حصرها، ولكن يمكن أن نشير إلى أهمّها:

أ - الرحلات:

تعتبر الرحلة من أوضح أشكال الاتصال بين الشرق والغرب، وأسهلها في الآن نفسه، فعلى مرّ التاريخ حصلت رحلات من مختلف أنحاء العالم لاستكشاف الشرق، والتعرّف عليه حضارةً وسكاناً وثقافةً ونمطَ معيشة.. غير أنّ الرحلات التي نعنيها بالحديث في هذا المقام هي الرحلات المدوّنة التي ضمّت العديد من الملاحظات حول المنطقة العربية والعالم الإسلامي بوجه عام، فالكثير من الرحلات المسجّلة في هذا المجال مؤسطرة، مملوءة بالعجائبية، وبالنظرة الدونية، وبالجغرافيا التخيّلية كما يسميها **إدوارد سعيد** التي تقوم على الصور الباهرة(31)، وهي وجهات نظر أكثر من كونها حقائق التقطتها أعين الرحالين، مثلما يقول **موباسان** في وصف البدو الرحّل الذين يتتبعون مواطن الكلأ في صحراء الجزائر: «شعبٌ غريب، طفولي، ظلّ بدائياً كما في بداية العصور، يمرّ بالأرض دون أن يتعلّق بها أو يستقرّ فيها»(32)، ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الأوربي وحده من يقدّر قيمة هذه الأرض الشاسعة؛ «هذه الأرض التي نملكها ونجعلها خصبة، ونحبّها بشغف قلوبنا المفعمة بالإنسانية»(33)، أمّا **أندري جيد** (A.Gide) فيقول في رحلته إلى الجزائر: «الذي لا يعرف هذا البلد عليه أن يتخيّل أوّلاً: لا شيء !!»(34)، فالجزائر في نظره لا تساوي شيئًا، وهي التي احتلّها الفرنسيون بسبب نزاع على ديون كانت مستحقة عليهم!

ب - الترجمة:

نشطت حركة الترجمة من اللغة العربية بفضل جهود العديد من المستشرقين الذين أسهموا في التعريف بالتراث العربي في مختلف مجالات المعرفة، وأكثر كتاب طالته ترجماتهم هو القرآن الكريم، بدافع علميٍّ حيناً، وبقصد الإساءة والتشويه أحياناً أخرى، يقول القس الألمانّي **أبراهام هنكلمان** (A.Hineckelman) في مقدّمة ترجمته لمعاني القرآن الكريم: «إنّه من الضروري أن نعرف القرآن معرفة دقيقة إذا أردنا مكافحته، وتمهيد السبيل لانتشار المسيحية في الشرق»[35].

كما امتدّت يد المستشرقين بالترجمة إلى روائع التراث وذخائر العربية «فقد نقلوا إلى لغاتهم الكثير من دواوين الشعر والمعلّقات وتاريخ أبي الفداء وتاريخ الطبري، ومروج الذهب للمسعودي، وتاريخ المماليك للمقريزي، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، والإحياء والمنقذ للغزالي، وغير ذلك من مئات الكتب في اللغة والأدب والتاريخ والعلوم الإسلامية المتعدّدة»[36]، هذا فضلاً عمّا تمت ترجمته منذ القرون الوسطى في ميادين الطب والفلك والطبيعيات وغيرها.

ج - الببليوغرافيا:

استفادت المكتبات العربية من جهود المستشرقين في ميدان فهرسة المخطوطات وضبطها وتسجيل المعلومات عنها في منشورات خاصة، ما مكّن الباحثين من معرفة أماكن تواجدها، وأرقامها، وحالتها، وعدد نسخها، وما إلى ذلك من معلومات قيّمة، وهذا بسبب وجود ثروة مكتبية عربية كبيرة في البلاد الأجنبية، «بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مائتين وخمسين ألف مجلّد»[37]، تتوفر على أحدث وسائل الحفظ والعناية الفائقة.

وقد أدّى إتقان المستشرقين لآليات الفهرسة الجديدة إلى وضع فهارس مهمّة للعديد من المكتبات، يمكننا أن نمثّل لها بمكتبات شمال إفريقيا التي كانت تحت السيطرة الفرنسية، وأشرف عليها مستشرقون فرنسيون:

1 - المستشرق فانيان (Fanian): أنجز فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية في مكتبة مدينة الجزائر (ضمن سلسلة الفهرس العام لمخطوطات المكتبات العامة في فرنسا المجلّد 8، 1893م).

2 - المستشرق روا (B.Roy): أنجز فهرس المخطوطات التاريخية المحفوظة في مكتبتي جامع الزيتونة العبدلية والأحمدية (تونس 1900م).

3 - المستشرق جورج سالمون (G.Salmon): فهرسة مخطوطات مكتبة خاصة في طنجة (المحفوظات المغربية 1905م).

4 - المستشرق ليفي بروفنسال (L.Provençal): المخطوطات العربية في الرباط (باريس 1921) (الرباط 1922).

5 - المستشرق جوزيف رينو (J.Reinaud): المخطوطات العربية المتعلّقة بالطب في مكتبة الرباط (نشرة الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب 1923م).

د - تحقيق المخطوطات:

لم تتوقّف جهود المستشرقين عند حفظ المخطوطات وفهرستها، ولكنّ عملهم انتقل إلى التحقيق والنشر، فقابلوا بين النسخ، وصحّحوها، ورجّحوا منها ما اعتقدوه صحيحاً، ما سمح بإخراج ثروة عليمة وأدبية كبيرة إلى النور، فوصلت إلى جمهورها، واستفاد منها قرّاؤها، "وقد عرفنا الكثير من كتب التراث محقّقاً على أيديهم، ومن بين هذه الكتب

على سبيل المثال لا الحصر: نشرهم لسيرة ابن هشام، والإتقان للسيوطي، والمغازي للواقدي، والكشاف للزمخشري، وتاريخ للطبري، وكتاب سيبويه، والاشتقاق لابن دريد، والأنساب للسّمعاني، ومعجم الأدباء لياقوت..»[38]، ويبرز في المغرب العربي اسم المستشرق **ليفي بروفنسال** كواحد من كبار المحقّقين في مطلع القرن العشرين، إذ عكف على إخراجٍ نفائس التراث العربي المغاربي إلى الوجود، منها مجموعة رسائل موحّدية[39]، لمجموعة من أمراء دولة الموحّدين (1121-1269م) التي وحّدت لأوّل مرة ضفتي البحر المتوسط من الناحية الغربية.

هـ - التأليف:

ألّف المستشرقون كتباً في مجالات معرفية كثيرة يصعب حصرها، بلغت خلال قرن ونصف من الزمان (1800-1950م) حوالي ستين ألف كتاب[40]، شملت الآداب، والتاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، والتصوّف، وعلم الكلام، والنحو والبلاغة، والعروض وغيرها، وقد اتّسمت بعض تلك المؤلّفات بقيمة علمية كبيرة، وقدرٍ مهمٍّ من الموضوعية، فيما تميّزت مؤلّفات أخرى بالتزييف والأكاذيب والطعن في دين الإسلام والثقافة العربية، ومن كتب المستشرقين ذات القيمة العلمية الكبيرة: **تاريخ الأدب العربي** للألماني **كارل بروكلمان** المتوفى سنة (1956م)، وهو موسوعة أدبية مهمّة، **ودائرة المعارف الإسلامية**، لمجموعة من المستشرقين، ترجمت كاملة سنة (1997م) في اثنين وثلاثين مجلّداً، أمّا في علم المعاجم فيبرز **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** بوصفه أهمّ عمل معجمي قام به المستشرقون، إذ يشمل كتب الحديث الستة المشهورة بالإضافة إلى مسند الدّارمي، وموطأ مالك، ومسند الإمام أحمد وهو في سبع مجلّدات ضخمة[41].

الأدب العربي والقراءة الاستشراقية:

يعتبر الأدب العربي من الميادين التي نشط فيها الاستشراق وأولاها العناية الكبيرة، «فقد اهتمّ بكلّ ما يتعلّق به، حيث درس تاريخه، وتطوّره، وقيمته وأصالته، وعصوره، ونهضته، وتأخرّه، وازدهاره، وانحطاطه، وانتحاله، وسرقاته، وتأثّره وتأثيره، وأعلامه، وشعراءه، وكتّابه، وقد كانت عنايتُه به أكثر وأشدّ شغفاً وأوسع انتشاراً، وأصعب دراسة، لأنّها محاولة لفهم الشخصية العربية، والإحاطة بها من كلّ جوانبها، ممّا يدلّ على مبلغ أهمية دراسته للفكر العربي عامةً، والأدب العربي خاصة»[42]، وقد استطاع المستشرقون عبر قرون من البحث وأجيال من الباحثين أن يخلصوا إلى آراء نقدية ذات صلة بالأدب العربي وفنونه وأجناسه، كانت لها تداعياتها على عدد ليس بالقليل من النقاد والباحثين العرب، الذين تأثّروا بمناهج المستشرقين وتبنوها في دراساتهم وأبحاثهم، ويمكننا الحديث في هذا الباب عن طه حسين الذي نقل الكثير من أفكار المستشرقين ونشرها في كتبه ومحاضراته، التي أحدثت ضجيجاً وفي حينها ومازال!

سمات القراءة الاستشراقية:

والقراءة الاستشراقية لموروثنا الأدبي لها سمات خاصة تميّزها عن أي قراءة عربية أصيلة، كالتي عرفناها عند قدامى الدّارسين أمثال ابن قتيبة، والجاحظ، والجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم، إنّها قراءة مختلفةٌ تماماً، فهي تنطلق من خلفية غير عربية، وبدوافع مختلفة، وهو ما يؤدّي في النهاية إلى نتائج مختلفة، تبعاً للمناهج وللمقاصد أيضاً، فليس كلّ مستشرق شريف المقصد صالح النية، وعلى هذا الأساس تتحدّد السّمات العامة للقراءة الاستشراقية كما يأتي:

1 - **التعدّد القرائي:**

لا يمكننا الحديث عن قراءة استشراقية واحدة، فهي قراءات متعدّدة في الدّافع والمنهج والكفاءة، فمن ناحية الدّوافع يتحرّك كلّ مستشرق وفق أجندة خاصة به، فهناك من تحرّكه الدّوافع العلمية، فلا هدف له إلاّ الحقيقة العلمية إمّا يخطئها أو يصيبها، وآخرون تحرّكهم دّوافع ذاتية كالتبشير والإسلاموفوبيا وغيرها، أمّا من الناحية المنهجية؛ فتتعدّد مناهج المستشرقين في تعاملهم مع النص الأدبي تبعًا للحقائق التي ينشدونها، فهناك القراءة التاريخية، والنفسية والأيديولوجية.. مثلما تختلف تلك القراءات بحسب كفاءة النقاد والدّارسين، فلا يخفى أنّ طائفة من المستشرقين تخصّصوا في الدراسات الشرقية عبر مراجع وسيطة من دون أن يتقنوا اللغة العربية، ممّا حرمهم من تناولها من معينها الأصيل.

2 - **هيمنة المركز الغربي:**

من المزالق التي وقعت فيها الكثير من القراءات الاستشراقية هو التعالي على الآخر، واعتبار الذات هي المركز الذي في ضوئه يمكن تفسير مختلف الظواهر الموجودة في المجتمع الشرقي، فكلّ ما وافق النموذج الغربي فهو إيجابي ومنتج ومتحضّر، وكل ما خالفه فهو سلبي وخاطئ وغير مجدٍ، وهذه القراءة تلغي الآخر الشرقي، وتسجنه في حدود العقل الغربي، يقول إدوارد سعيد معلّقاً: «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر ممّا استجاب لموضوعه المزعوم»[43]، لأنّ معظم المقاربات الاستشراقية لم تنظر إلى الآخر باعتباره كياناً منفصلاً، له رؤيته الخاصة، وتصوّراته المستقلة، ولكنّها عالجت الموضوع انطلاقاً من سلطة المركز الذي يمتلك الحق والمعرفة والقوة.

ومن نتائج النزعة المركزية للذات الغربية سوءُ الفهم الكبير للأدب العربي، ولمحوريته في الثقافة العربية، ولأساليبه، وموضوعاته، ورموزه.. ما أدّى إلى فرض بعض القراءات الغريبة عنه منهجياً وموضوعياً، ومن شواهد ذلك مقاربة المنجز الثقافي العربي وفق مسار تطوّري كالذي سار عليه الغرب، على أساس أنّ «المرور بمراحل الغرب التاريخية حتمي ومطلق وعلى أنّ كلَّ المجتمعات مضطرّة إلى تخطّي تلك المراحل وطيّها لبلوغ سدرة التقدّم التي يبلغها الغرب»(44).

3 - **الطابع المركّب:**

يتّسم الاستشراق بأنّه ميدان لا يرتبط بعصر معيّن أو مجال معرفي محدّد، إنّه منظومة كبرى تتضمّن العديد من البنيات التاريخية والجغرافية والأدبية والسياسية والاقتصادية.. لا يمكن أن ينفرد بدراستها مستشرق واحد، أو مؤسسة بحثية واحدة، إنّه «يمتلك هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدّراسات الكلاسيكية، الكتاب المقدّس، فقه اللغة)، وبالمؤسسات العامّة (الحكومات، الشركات التجارية، الجمعيات الجغرافية، الجامعات)، وبالكتابة التي يحدّد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (كتب الرّحلات، كتب الاستكشاف، الاستيهام، الوصف الغريب المدهش)»(45).

إنّ الاستشراق ذو طبيعة متشعّبة ومركّبة، ترفض الارتباط بمعرفة معيّنة، أو نمط ثقافي خاص، إنّها حالة تتطابق مع حالة الشرق المعقّدة أيضاً.

مزالق القراءة الاستشراقية:

رغم أنّ الاستشراق قدّم خدمات جليلة للثقافة العربية ولأدبها على وجه التحديد؛ في ميادين فهرسة المخطوطات والحفاظ عليها،

وتحقيقها، إلاّ أنّه وقع في سقطات - لا يمكن تجاوزها - في مجال النقد وقراءة التراث، وذلك بسبب ضعف الكثير من المستشرقين في اللغة، واختلافهم عنا ثقافياً، إذ يصعب على الدّارس منهم أن يتذوّق آداب العرب، وأن يتفهّم مرجعياتها، ومنطلقاتها، فيأتي الحكم عليها جائراً مسيئًا، هذا فضلاً عن النقاد الذين يتعمّدون الإساءة أصلاً، ويتقصّدون التشويه عمداً، قال الشيخ الإبراهيمي في خطبته أمام مجمع اللغة العربية المصري: «لقد كنا نستسيغ الاستعانة بالأجنبي في بناء سد، أو مدِّ سكّة، أو تخطيط مدينة، ممّا سبقنا إليه الأجانب وبرعوا فيه، أمّا الاستعانة بهم في شأن يخصُّنا كاللغة فلا!!.. ومتى رأينا مستشرقاً بلغ في العربية وفهم أسرارها ودقائقها ومجازاتها وكناياتها ومضارب أمثالها ما يبلغه العربي في فهم ذلك؟ على أنّ بعض أولئك المستشرقين الذين كانوا أعضاء بهذا المجمع كانوا مستشارين في وزارات الخارجية في بلدانهم، وهذا قادحٌ آخرُ ينضاف إلى قادحِ قصورِهم في اللغة العربية»(46)، ويمكننا تأكيد هذه الدّعوى من خلال السقطات التالية:

1 - تزييف حقيقة موقف النبي من الشعر:

ليس سراً أنّ النبي - عليه الصلاة والسلام - كان قد نهى عن قول الشعر في بداية دعوته لأسباب؛ منها مخافة أن يعرض الناس عن القرآن، لكنّه حضّ عليه، ورغب فيه بعد ذلك عندما تشرّبت القلوب الإيمان الصحيح، فكان يشجّع حسّان بن ثابت كي يرد على المشركين، فيقول له: «**اهجهم وروح القدس معك**»، وقصة إنشاد كعب بن زهير الشعر بحضرة الرسول معروفة، لكنّ **بروكلمان** يصرّ على تقديم رؤية بغيضة لموقف النبي من الشعر، غير مستند إلى دليل، سوى إلى رأي مريض غايته التشويه ليس إلاّ!! فيقول: «قد كان الرسول شديد

الكراهية للشعر والشعراء ولكنه كان محتاجاً إلى شاعر يجيب على شعراء وفود القبائل التي تفد كثيراً على المدينة، معلنةً دخول قبائلها في الإسلام..»[47].

2 - التشكيك في أصول الشعر العربي:

توصّلت بعض القراءات الاستشراقية التي درست تاريخ الأدب العربي إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الأدب الجاهلي خرافة لا حقيقة لها، وبأنّ الأدب المنسوب إلى رموز تلك الحقبة المؤسِّسة ما هي إلاّ أسماء وهمية، ليس لها من الحقيقة نصيب، وأبرز من تبنى هذه الفكرة **صموئيل مرجليوث** (S.Margoliouth) في كتابه أصول الشعر العربي، الذي جاء فيه بالعديد من المغالطات المشكّكة في صحة الشعر الجاهلي ونصوصه ورجاله، معتبراً أنّ كلّ ذلك الإرث الأدبي ما هو إلاّ صنيعة كذّابين ووضاعين في العصور التالية، فالأشعار الموجودة في سيرة ابن إسحاق مثلاً «كانت تُعمل له حسب الطلب» ، مصرًّا على «أنّ الوضّاعين كانوا يتلقون تشجيعاً قوياً من الخلفاء وغيرهم»[48].

ويسير على هذا النهج بلاشير الذي نفى وجود بعض الشخصيات الجاهلية مثل شخصيتي (قيس وليلى) واعتبرهما نسجاً من خيال الرواة، جريا على مذهب مرجليوث الذي أشرنا إليه[49]، وللأسف الشديد فقد تبنى هذه الرؤية عميد الأدب العربي **طه حسين** في كتابه (في الأدب الجاهلي) الذي نقل فيه العديد من مغالطات أستاذه **مرجيليوث**، مركّزا على الكذابين والوضّاعين كأنّهم هم وحدهم من روى لنا الشعر الجاهلي، فقال: «الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين علماء الأمصار كانت تمثّل العرب كأنّهم أعظم الأمم حظًّا من الشعر، أو قل : كانت تمثّل العرب على أنّهم جميعًا شعراء، وظاهرٌ أنّ هذا لا يمكن أن يكون من الحقّ في شيء»[50].

3 - التشكيك في أصالة الإبداع العربي:

لا يتردّد بعض المستشرقين في إظهار حقده، وكراهيته لكلّ ما هو عربي إسلامي، فيستكثر عليه كلّ إبداع مميّز، أو فنٍّ جميل، فيعتقد «**كينغليك**» – مثلاً – بأنّ ألف ليلة وليلة من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها مجرّد شرقي هو من حيث الإبداع شيءٌ ميّتٌ وجاف، مومياء عقلية»[51] رغم أن **ألكسندر كينغليك** (A.Kinglake) لا يعرف أيّ لغة شرقية، فكيف سمح لنفسه بنسف عطاءات العرب بجرة قلم؟!

أمّا **لويس ماسينيون** (L.Massignon) المتخصّص في مجال التصوّف الإسلامي فإنه يعتبر أنّ الفكر الصوفي حالة إنسانية وثقافية متطوّرة ترجع في أصولها إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفّس الحقيقي للعقل والفكر، «ويعني هذا أنّ كلّ خلخلة أو تقدّم أو تطوّر لن يأتي من الإسلام ذاته، أو من الجنس العربي، والذي هو جنسٌ سام، بل هو من خارجهما، أي ممّا له صلة بالغرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآري، أي أنّه لن يكون ثمّة سوى تاريخ واحد، أمّا التواريخ الأخرى فمجرّد توابع له»[52].

وينكر المستشرق الإسباني **ميجيل بلاثيوس** (Miguel Palacios) أن يكون طوق الحمامة لابن حزم إبداعاً عربياً أصيلاً، ويقول: «المثالية المسيحية هي أصل ما نعثر عليه في كتاب الطّوق، وغيره من المؤلّفات العربية من حب عذري»[53]، وكأنّ العرب لا يعرفون إلاّ الحب الحسّي البهيمي، وهذا خطأ تاريخي جسيم، يكفي أن تقرأ تاريخ العذريين لتكتشف زيفه!!

أمّا المستشرق الفرنسي **إرنيست رينان** (E.Rénan) فيزعم «أنّ الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبة بأحرف عربية»، فهل بعد

هذه المبالغة مبالغة؟! لا أحد من العرب ينكر استفادة فلاسفة الإسلام من اليونان، لكن بعض المستشرقين يدّعي أن المسلمين لم يضيفوا إليها شيئاً، وإنّما كانوا مجرّد موزّعي بريد!

ويخصص **سيجر بونيباكر** (S.Bonebakker) فصلاً لإثبات صلة النقد العربي بنظيره اليوناني، في دراسته لنقد الشعر الذي ألّفه قدامة بن جعفر، ويعنونه بتأثير الفلسفة اليونانية على نقد الشعر، ويقول فيه: «من المعقول أن نستنتج أن قدامة، وإسحاق بن إبراهيم، والفارابي كانوا قد عقدوا العزم على التكيّف مع النظريات ذات الأصل الأجنبي، ولذا لم يخطر لهم أن يقتبسوا من تفاسير القرآن الكريم الأكثر وضوحاً»(54)!!!

4 - اعتماد المراجع الغربية:

إنّ الكثير من المستشرقين الذين تخصّصوا في حقل الدراسات الأدبية والنقدية كانوا يعتمدون المراجع المكتوبة باللغة الأجنبية، وهو ما يفوّت عليهم الكثير من الفوائد، ويضيّع على أعمالهم الموضوعية اللازمة، لأنّهم سينظرون إلى الشرق بأعين غربية خالصة، فتضيع الكثير من روحية الشرق، وفلسفة الشرق، وقيم الشرق، ورغم أنّ ذلك راجعٌ في الغالب لمشكل اللغة، وعدم إتقان هذا الباحث أو ذاك للغة العربية، إلاّ أنّه في النهاية لا يعطي صورة حقيقية عن الأدب العربي، فلو طالعنا على سبيل المثال الفصل الخاص بالأدب من كتاب تراث الإسلام الذي حرّره **فرانز روزنتال** (F.Rosenthal) لوجدناه اعتمد اثني عشر مرجعًا ليس بينها مرجعٌ واحد بالعربية، كما نجد كتاب تاريخ الأدب العربي للمستشرق **رجيس بلاشير** مليئاً بالمرجع الأجنبية أيضاً، بخلاف من اشتغلوا في مجال تحقيق المخطوطات فإنّهم كانوا متقنين للغة العربية، واستفادوا من مصادرها الأصيلة.

5 - التحقيب السياسي:

إنّ تقسيم الأدب العربي إلى أحقاب زمنية لم يُعرف إلاّ من خلال المستشرقين الذين رسّخوا فكرة ارتباط الإبداع الأدبي بالكيانات السياسية الحاضنة له، فصرنا نتحدّث عن أدب جاهلي، وإسلامي، وأموي، وعباسي وهلمّ جراً، تبعاً للدول المتعاقبة، مثلما فعل ذلك **بروكلمان** و**نَللينو** و**جيب**، قال الرّافعي: «وأوّل من ابتدع هذا التقسيم المستشرقون من علماء أوربا، قياساً على أوضاع آدابهم»(55)، ليعبّر عن رفضه التام لهذا التقسيم غير الأدبي؛ «فتاريخ الآداب في كلّ أمّة ينبغي أن يكون مفصّلاً على حوادثها الأدبية؛ لأنّها مفاصل عصوره المعنوية، والشأنُ في هذه الحوادث التي يُقسّم عليها التاريخ أن يكون ممّا يُحدِث تغييراً معقولاً في شكله، وأن يلحق بمادته تنوّعاً خاصًا بنوع كلّ حادثة منها، فإن لم تكن كذلك لم يكن التاريخ متجدّداً إلاّ باعتباره الزمني، وهذا ليس بشيء»(56).

بل إنّ في المستشرقين من رفض تحقيب **بروكلمان** واعتبره قائماً على أسس غير أدبية، يقول **بلاشير**: «فهو عوضاً عن أن يكون مستوحى من اعتبارات أدبية صرفة، فإنّه لا يقيم وزنا في الحقيقة إلاّ لانقلابات السلالات الملكية، أو الحوادث التي كان لها دون ريب أثرٌ في تاريخ الإسلام، بيد أنّ صلتها مع الأدب تبدو غير متوافقة ولا واقعية جداً»(57)، ورغم هذا التصوّر الجيد والعلمي الذي طرحه **بلاشير** و**الرافعي** أيضاً، إلاّ أنّ التقسيم الذي طبّقه **بروكلمان** هو السّائد حالياً في معظم الدراسات الأدبية التي تعنى بالتأريخ للأدب العربي.

6 - التركيز على أدب الأقليات والقوميات:

يبالغ المستشرقون في التركيز على الاثنيات والطوائف والقوميات، فبدلا من الحديث عن الأدب العربي ضمن سياقه الحضاري العام،

ممثّلاً في اللغة العربية والثقافة الإسلامية، يفضل كثير منهم البحث في آداب النصارى واليهود والفرس والترك والبربر والشيعة والسنة والإباضية وغيرهم، بشكل لا يخلو من الغرابة، فهل من الضروري للدّارس أن يقف في كلّ مرة عند أديان المبدعين، وقومياتهم، ومذاهبهم؟! أم هي سياسة إذكاء العصبيات، وإثارة النعرات ضمن قاعدة (**فرّق تسد**)؟[58].

فالمستشرق **لويس ماسينيون** المعروف بعمله مستشارا للدّوائر الاستعمارية في الشام وشمال إفريقيا، يصرّ على الحديث عن العطش الوجودي للجماعة السنية، الذي تمكّن الحلاّج من إروائه[59]! كما يؤلّف كتابا عن المتنبي لا ليعرّف بشعره، ولا ليدرسه دراسة تحليلية تكشف عن دقائقه، ولكن ليثبت تشيّعه وانتسابه إلى القرامطة حيث يقول: «إنّ الصياغة التي تمرّ بها مادة الصور الشعرية عنده تأثيره من سبقه من القرامطة»[60]، ويقول أيضاً: «المعجم الشعري للمتنبي يحتوي – رغم تراكيبه التقليدية الجميلة – على بعض العبارات الشائعة عند الإسماعيليين»[60]، من دون أن يفوته وصف القرامطة بكونهم «شيعة ثوريين يؤمنون بالمساواة»[61]، مع أنهم -في الواقع- استحلّوا الحرم، واستولوا على الحجر الأسود لسنوات، علمًا أن لا أحد من الدّارسين قديماً أو حديثًا نسب المتنبي إلى القرمطة والإسماعيلية غير **ماسينيون** و**بلاشير** من قبله.

أمّا المستشرق الروسي **كراتشكوفسكي** فإنّه تحدّث عن تخصص أدبي غير مألوف في تراثنا النقدي وهو «أدب نصارى العرب» باعتباره تخصّصاً يدخل ضمن حيّز اهتمامه حيث يقول: «ودوائر أبحاثي ثلاث: الأولى منها تاريخ الشعر العربي ونقده منذ قديم الزمان إلى أيامنا هذه، والثانية **آداب اللغة العربية بين نصارى العرب**، والثالثة تاريخ آداب اللغة العربية منذ نهضتها الأخيرة في القرن التاسع عشر»[62].

7 - القراءة السياقية:

القراءة الاستشراقية في معظمها تتجاهل الأثر بحثاً عن المؤثّر، فلا نجد - في الغالب - متابعة للنصوص الأدبية والآثار الفنية من الناحية البنيوية الجمالية، ولكننا نقف في معظم الأحيان على قراءات تستخدم النص مطيّة للبحث عن حقائق (خارج نصية)، كسيرة الكاتب، أو ثقافة عصره، أو ظروف إنتاج النص، وما إلى ذلك من سياقات، عبر جملة من المناهج التي تخدم هذا الغرض، كالمنهج التاريخي، والمنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج الحفري (الأركيولوجي) وغيرها، وهي مناهج لا تعكس القيمة الفنية والعلمية لموروثنا الأدبي بقدر ما تحوّله إلى وثيقة تبحث في مؤثرات هذا الموروث.

ففي كتاب تاريخ الأدب العربي **لرجيس بلاشير** نلمس بوضوح النقد التاريخي (اللانسوني) [نسبة إلى مؤسسه غوستاف لانسون] الذي يقوم على «جمع المستندات والطّبعات المختلفة، والتحقّق من صحة نسبة النصوص، وقراءة الحواشي، ورصد التغيّرات الرئيسية، وفهم النص من خلال العلوم المساعدة كالصرف والنحو والعروض، ودراسة التأثيرات المتبادلة بين المؤلّف وغيره، وبين النصوص»[63]، وهذا ما يجعل القارئ يقف على أهم الظروف التاريخية التي عاشها المبدعون، وأهم الحوادث التي أحاطت بالإبداع، فبلاشير كما يقول مترجم كتابه: «سلك طريقًا جديدة في التأليف محاولاً الرّبط بين تطوّر المجتمعات والوقائع الأدبية»[64]، ويمكننا تلمّس إجراءات هذا المنهج بوضوح في كتابه تاريخ الأدب العربي، وأيضاً في تاريخ الأدب الجغرافي العربي للمستشرق **كراتشكوفسكي**، وتاريخ الأدب العربي للمستشرق **كارل بروكلمان**.

أمّا **ماسينيون** فإنّه يوظّف **المنهج الحفري، الجنيالوجي**، مع أنّه لم يوفّق في استخدامه بسبب إفراطه في الانتقائية وفي الاستناد إلى الأحكام الجاهزة، وذلك في دراسته الموسومة المتنبي بإزّاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام، التي كرّسها للبحث عن الانتماء الشيعي في السلالة الثقافية والمذهبية والاجتماعية والعائلية لشخصية المتنبي، وهذا ما يوفّره البحث الجنيالوجي الذي يعتبر الأصل موطن الحقيقة ومستودعها كما يقول **ميشال فوكو**(65) (M.Foucaut)، عبر الوقوف على البدايات، «البدايات بكلّ تفاصيلها واتفاقاتها، والاهتمام الدّقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر، ويجب أن لا نشعر بخجل ونحن نبحث عنها حيثما تكون»، غير أنّ **ماسينيون** أوقع نفسه في مشكلة حينما وظّف الحفر الجينيالوجي لا ليبحث عن حقيقة غائبة، ولكن لتأكيد افتراض اصطنعه، وطوّع المنهج في سبيل إثباته، وهو ما يجعله في اصطدام مع حقائق ثابتة تنسف نتائجه.

وعلى النهج نفسه سار **مرجليوث** في كتابه أصول الشعر العربي، حينما استعان بكلّ الوثائق التاريخية والنصوص والنقوش والحفريات والقصاصات في سبيل تأكيد زعمه بعدم وجود شعر عربي قبل الإسلام، موظّفاً كلّ المستندات التاريخية للتشكيك في الموروث الأدبي الذي يتناقله الباحثون العرب جيلاً بعد جيل!!

وفي الإطار نفسه يحاول مستشرقون آخرون أن يدرسوا الأدب العربي في ضوء نظرية **هيبوليت تين** (H.Taine) العرقية، التي تبقى سيّئة الذكر والسّمعة، حتى وإن ادّعى صاحبها أنّها علمية وتستفيد من تطوّرية **داروين**، لأنّه يزعم أنّ الإبداع يقوم على ثلاثية العرق والوسط والزمن، فإدخال عنصر العرق، واعتباره أحد شروط الإبداع هو

عنصرية مقنّعة، تهدف إلى إقصاء الشعوب غير الأوربية من الإسهام في صناعة الحضارة الإنسانية، وهذا ما نلاحظه لدى المستشرق الإسباني **سانشيز ألبُرْنُث** (S.Albornoz) الذي يعتبر أنّ الإبداع العربي في الأندلس لا يرجع إلى عبقرية العرب، بقدر ما يرجع إلى المكوّن الإسباني ، ويعتبر أنّ الوجود العربي في الأندلس كان شكلياً، لم يمارس أي تأثير فكري أو عرقي على المجتمع الأندلسي[66].

فيما يقول المستشرق **رانيهارت دوزي** (R.Dozy) مكتشف مخطوط (طوق الحمامة) عن مؤلّفه ابن حزم: «إنّ هذا الشاعر الأكثر عفّة، وأكاد أقول الأكثر مسيحية، لم يفقد كليّة طريقة التفكير والشعور الذاتية لجنسه»[67]، وفي هذا إلماح مبطّن إلى أن التفسير الحقيقي لعفّة ابن حزم في طوق الحمامة لا ترجع إلى ثقافته العربية، ولا إلى حضارته الإسلامية، ولكن إلى أصوله المسيحية وجنسه الإسباني!!

أمّا بلاشير فيعترف باستفادته من **نظرية تين** عبر التركيز على عنصري الوسط والزمن، حيث يقول: «وإذا كان لنا أن نبغي مؤيّداً لنظرية تأثير الوسط على الأشكال الأدبية فلن نجد أحسن من الرّجوع للعرب»[68]، معتبراً الإبداع العربي انعكاساً لروح الجماعة، وللوسط الذي أنتجه، وهو يفتقد إلى العبقرية والإبداع، بعيد عن كلّ خلقٍ فردي، بخلاف الأدب الأوربي الذي يقوم على عبقرية الأفراد ونبوغهم، وهو ما ينفي - بجرّة قلم - عطاءات الكثير من النوابغ الذي شكّلوا منعطفات هامة في مسيرة الحضارة العربية والإنسانية بوجه عام، أمثال **أبي العلاء والمتنبي وأبي نواس وعبدالقاهر الجرجاني والجاحظ** وآخرين.

وخلاصة الأمر؛ فإنّ العديد من المستشرقين كانوا يستخدمون النص التراثي العربي ليس هدفاً يستحق العناية والاكتشاف، ولكن

معبراً لإثبات أفكار مسبقة، عبر مناهج أثبت النقد المعاصر عجزها وقصورها، يقول **عبدالملك مرتاض**: «فالسوسيولوجي ومعه النفساني ومعهما غيرهما ممّن يتدخلون في النقد الأدبي انطلاقاً من مذاهب أجنبية عن الأدب؛ لا يمكن أن يفضي سعيهم ذاك إلى أي نتيجة تذكر»، لأنّ الأدب إبداعٌ وسيظلُّ إبداعًا ولا يمكن أن يتحوّل إلى وثيقة تخرج به عن طبيعته، فإذا انضمّ إلى هذا الفشل المنهجي سوء نوايا بعض المستشرقين وخبث مقاصدهم نصبح في مواجهة فضيحة علمية تستحق الإدانة والرّفض، يقول **إدوارد سعيد**: «إنّ الاستشراق بنفسه وفي نفسه، وكطقم من المعتقدات، وكمنهج للتحليل، لعاجزٌ عن التطوّر، بل إنّه بحقٍّ **النقيض المذهبي للتطوّر**»(69).

8 - الأحكام الجاهزة:

أكثر القراءات الاستشراقية أسيرة الأحكام الجاهزة والتصوّرات القبلية عن الأدب العربي والثقافة الإسلامية، بما يؤدّي إلى قلب الحقائق وتزييفها، عبر تعميم ما هو فردي وجزئي على جميع الظواهر العامة، أو من خلال فرض تصوّرات معيّنة ثمّ تصيّد الأدلة لإثباتها، «وحين يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمّهم صحتها بمقدار همّهم إمكان الاستفادة منها لدعم الآراء الشخصية»(70) وهو ما يضرّ بالبحث وبالمنطق العلمي المطلوب.

فالمستشرق **روزنتال** يتخذ الشعر الملحمي في الأدب الفارسي ذريعة لاتهام الشعر العربي بأنّه أقل عمقاً واهتماماً بالمحتوى، حيث يقول: «وإذا قارنّا ذلك بالشعر العربي فإنّه يمكن القول إنّ الشعر الفارسي وما يتصل به من الشعر التركي يركّزان بصورة كبيرة على المحتوى والفكر»(71)، على أساس أنّ الشعر العربي غنائي يخاطب الوجدان والمشاعر. ولكن هذه الدّعوى لن تصمد إذا طالعنا أشعار

النابغة والمعرّي وأبي الطيّب، وكبار المتصّوفة أمثال أبي مدين التلمساني، وابن الفارض، ورابعة العدوية وغيرهم ممّن لهم اهتمام بالغ بالمعاني والمضامين؟!

إضاءات الاستشراق:

ليس من العدل ولا الموضوعية أن نضع جميع المستشرقين في كفة واحدة، ونحمّل بعضهم أوزار بعض، فكما أنّ هناك مستشرقين أساؤوا للثقافة العربية وللدين الإسلامي؛ هناك مستشرقون تخصصوا في ثقافة المشرق محبّةً وتعلّقاً، أصابوا فيما أصابوا فيه وأخطؤوا فيما أخطؤوا، لكنّهم في النهاية قدّموا قراءة لتراثنا العربي من وجهة نظر الآخر، الذي نتقاسم معه الإنسانية، ونتشارك معه هذا الكوكب. وبمتابعة بعض القراءات الاستشراقية يمكننا أن نلمس إنصافًا وموضوعيةً، وتحليلاً في الكثير من العمق والصدق، كما يظهر في الإضاءات التالية:

أ - تحقيق المخطوطات العربية:

وهو أهمّ حسنات الاستشراق على الإطلاق، بسبب توفّر المخطوطات العربية في مكتبات الغرب، ونظراً لتأخر الطباعة في البلاد العربية مقارنة بالدول المتقدّمة، وهو ما أتاح فرصة لمراكز الاستشراق كي تقدم على نشر نفائس التراث العربي لأوّل مرة، مثل: متن الأجرّومية لمحمّد بن آجرّوم الصنهاجي (روما: 1592م)، لامية العجم للطغرائي (ليدن: 1742)، ديوان علي بن أبي طالب (ليدن: 1745م)، رحلة ابن بطوطة (باريس: 1753م)، شرح ديوان ابن الفارض (مرسيليا: 1853م)، الإنصاف لابن الأنباري (فيينا: 1878م)، كتاب سيبويه (باريس: 1881)، والأغاني للأصفهاني (ليدن: 1888م)، نقائض جرير والفرزدق (ليدن: 1905)[72].

ب - تقديم الثقافة العربية للقارئ الغربي:

المستشرق حينما يكون منصفًا وموضوعيا ومطّلعاً يستطيع أن يقدّم الثقافة العربية إلى الآخر بشكل أفضل، لأنّه سيركز على الموضوعات الأكثر إلحاحاً في العقل الغربيّ، وسيقدّمها بصورة تتلاءم مع أدبيات هذا العقل، فلا تكون حينئذ غريبة ولا مفاجئة، مثلما فعل المستشرق **إيتيان دينيه** (E.Dinnet)، في كتابته عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلّم، التي توقّف فيها عند الكثير من القضايا التي تهمّ الإنسان الغربي، وحاول أن يردّ على شبهات المستشرقين وأن يبيّن زيفهم[72]، ومثلما فعلت **زيغريد هونكه** (S.Hunke) في كتابها الشهير شمس العرب تسطع على الغرب، أو دائرة المعارف الإسلامية التي كتبها جماعة من المستشرقين.

بل إنّ المفكّر الإسلامي الشهير **مالك بن نبي** وهو الذي تلقى تكوينا فرنسياً في بداياته يعترف بأنّه تعرّف على العديد من روائع الحضارة الإسلامية عبر المستشرقين، فيقول: «إنّني على سبيل المثال وأنا بين الخامسة عشرة والعشرين من العمر تعرّفت على أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمقدّمة ابن خلدون، وفيما كتب دوزي عنها، وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى»[73].

ج - التأكيد على مصدرية الإبداع العربي بالنسبة للغرب:

تقرّ العديد من الدّراسات الاستشراقية بأهمية الإبداع العربي، وفضله على الأدب الغربي، حيث يصرّح **هاميلتون جيب** (H.Gibb): «لولا كتاب ألف ليلة وليلة لما كان قد ظهر أمثال روبنسون كروزو، ورحلات جوليفر، ولولاه لكان الأدب الإنجليزي أفقر ممّا هو وأتعس»[74]، وبمثل ذلك صرّح **كراتشكوفسكي**: «فيما يتعلّق بالأدب الفني العالمي فإنّ العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر، يمثّل جزءاً

أساسياً من التراث العام للبشرية، كما امتد تأثيرهم إلى عدد كبير من المصنّفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية»[75].

ويمثّل الأدب الإسباني المثال الأوضح لمدى تأثير الأدب العربي في الأدب الأوربي، فقد اعترف المستشرق فرانشيسكو غابرييلي (F.Gabrieli) بالعديد من الأمثلة والشواهد على هذا الطّرح، بدءًا من شعر التروبادور، وانتقالا إلى الجوانب الشكلية في القصيدة الإسبانية التي تحاكي بنية الشعر العربي خصوصاً في قضية القافية، ليمتد هذا التأثير إلى الأدب القصصي: «القصص الإسباني وأدب الأقوال المأثورة الشهير منذ القرن الثالث عشر حتى عصر النهضة بعد ذلك، هو في معظمه من أصل عربي، أو هو على الأقل مشتق من خلال المصادر العربية»[76].

خاتمــة:

قبل أن يكون الاستشراق حالة معرفية تثاقفية فإنّه يمثّل استجابة لحاجة إنسانية، فالإنسان مفطورٌ على التطلّع إلى غيره، وكسر الحواجز بينه وبين الآخرين، ويتنامى هذا الشعور لدى الأمم التي حقّقت فائضاً معرفياً، ممّا يولّد لديها رغبة جامحة في فهم الشعوب المحيطة بها، وضمن هذا السياق تأتي ظاهرة الاستشراق، حيث يحاول الآخر الغربي أن يستوعب الشرق ثقافياً كما حقّق ذلك على المستويات الاقتصادية والسياسية والعسكرية..

ولهذا تختلف دوافع الاستشراق، وتتباين قراءاته، وتتعدّد مدارسه، وتتضارب نتائجه، فمنها ما يكون في خدمة أجندات سياسية وإمبريالية بعيدة كلّ البعد عن روح العلم ومعناه، ومنها ما يكون شريف الغاية نبيل المقصد، وهم الأقلية إلى حدّ الآن.

ولقد عانى التراث العربي من الصنف الأوّل معاناة كبيرة، بسبب الإساءات المتعمّدة، والتشويه الممنهج لتراثنا الأدبي وديننا الإسلامي، بالإضافة إلى ضعف الدّارس الغربي في اللغة العربية، وضعف أكبر في فهم أسرارها ودقائقها وروحها، ممّا يجعل النتائج -غالباً- مغلوطة وغير صحيحة.

ويمكننا الحديث في هذا الشأن عن مستويين من القراءة الاستشراقية؛ مستوى تقني فني، ومستوى آخر معرفي منهجي. فقد حقّق المستشرقون في المستوى الأوّل نجاحاً كبيراً - وإن لم يخلُ من النقائص - تمثّل في تخزين المخطوطات وحفظها، وفهرستها، وتحديد أماكن وجودها، وتحقيقها، ونشرها، أمّا القسم الثاني المتعلّق بنقد التراث وقراءته ودراسته، فهو الذي لم يوفّق فيه المستشرقون بسبب عدم تخلّصهم التام من الأفكار المسبقة بالإضافة إلى الأسباب التي تقدّم ذكرها.

وعلى هذا الأساس ندعو الباحثين وطلاّب المعرفة لأن يتعاملوا مع القراءة الاستشراقية باحتياط تام، وبمزيد من التحري، كي لا يسيؤوا التعامل مع ثقافتهم وآدابهم، وأن يدركوا تمام الإدراك أنّ هناك العديد من العوائق التي تحول دون وجود قراءة استشراقية موضوعية، وبالتالي يصبح من اللازم علينا أن نقوم بمراجعة موروثنا، ودراسته وتنقيته وتصحيحه بأنفسنا، حتى لا يفرض علينا فرضاً ونصبح تابعين للآخر في فهم ديننا وأدبنا وثقافتنا كما تبعناه في مجالات الحياة المختلفة.

الهوامش

(1) Le Robert«dictionnaire historique de la langue» .française، Paris Octolire 1992 p 1382-1383

(2) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق ص 25.

(3) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 38.

(4) المرجع السابق ص 38.

(5) د. حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 18.

(6) د. عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون ص 13.

(7) د. حمدي زقزوق: المرجع السابق ص 29.

(8) المرجع السابق ص 31.

(9) د. عبدالرحمن عميرة: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق ص 95.

(10) غي دو موباسان: رحلة إلى الجزائر ص 58.

(11) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق ص 52.

(12) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (17/1).

(13) مكسيم رودنسون: تراث الإسلام (تأليف جماعي) (39/1).

(14) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق ص 41.

(15) المرجع السابق ص 43.

(16) المرجع السابق ص 43.

(17) المرجع السابق ص 219.

(18) د. أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ص 11.

(19) د. عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون ص 45.

(20) المرجع السابق ص 46-47.

(21) المرجع السابق ص 49.

(22) المرجع السابق ص 50.

(23) المرجع السابق ص 42.

(24) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق ص 321.

(25) انظر مقدّمة الطبعة العربية لكتابها شمس العرب تسطع على الغرب ص 9.
(26) عبدالرحمن العطّاوي: الاستشراق الروسي ص 59.
(27) المرجع السابق ص 65-66.
(28) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (4/1).
(29) د. عبدالرحيم العطاوي: الاستشراق الروسي ص 159 وما بعدها.
(30) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 290.
(31) المرجع السابق ص 290.
(32) المرجع السابق ص 291.
(33) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق ص 224.
(34) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 82.
(35) المرجع السابق ص 99.
(36) غي دو موباسان: رحلة إلى الجزائر ص 67.
(37) المصدر السابق ص 67.
(38) أندري جيد: رحلة إلى شمال إفريقيا ص 31.
(39) د. عبدالرحمن عميرة: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلالات الاستشراق ص 111.
(40) د. حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 66.
(41) د. مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ص 19.
(42) د. محمود المقداد: تاريخ الدّراسات العربية في فرنسا ص 66.
(43) د. حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 65.
(44) مجموعة رسائل موحّدية من إنشاء كتّاب الدولة المؤمنية، تحقيق ليفي بروفنسال، نشرته مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، 2010م، ط 1.
(45) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 216.
(46) د. حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 67 وما بعدها.
(47) أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق ص 185-186.
(48) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 55.
(49) د. سالم يفوت: حفريات الاستشراق ص 16.
(50) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 215.

(51) الإبراهيمي: في قلب المعركة، دار الأمة، الجزائر، 2009م، ص 253.

(52) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (1/152-153)

(53) مرجليوث: أصول الشعر العربي ص 49.

(54) المرجع السابق ص 49.

(55) رجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (1/140).

(56) د. طه حسين: في الأدب الجاهلي ص 168.

(57) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 205.

(58) د. سالم يفوت: حفريات الاستشراق ص 25.

(59) المرجع السابق ص 37.

(60) سيجر بونيباكر: مقدّمة تحقيق كتاب نقد الشعر ص 91.

(61) المرجع السابق ص 94.

(62) انظر قائمة المصادر في تراث الإسلام (2/240).

(63) الرافعي: تاريخ آداب العرب (1/13).

(64) المرجع السابق (1/14).

(65) رجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (1/12).

(66) يقول مصطفى السباعي في كتابه الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم ص23: «إنّهم ما برحوا منذ نصف قرن يحاولون إحياء الفرعونية في مصر، والفينيقية في سوريا ولبنان وفلسطين، والأشورية في العراق وهكذا، ليتسنى لهم تشتيت شملنا كأمة واحدة».

(67) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 271.

(68) ماسينيون: المتنبي بإزّاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام ص 27.

(69) المرجع السابق ص 20.

(70) المرجع السابق ص 16.

(71) كراتشكوفسكي: (ترجمته بقلمه) ضمن كتاب تاريخ الأدب الجغرافي العربي (1/5).

(72) د. حبيب مونسي: نقد النقد- المنجز العربي في النقد الأدبي ص 56.

(73) د. إبراهيم الكيلاني: مقدّمة تاريخ الأدب العربي لرجيس بلاشير (1/5).

(74) ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة ص 67.

(75) المرجع السّابق ص 68.

(76) د. سالم يفوت: حفريات الاستشراق ص 33.

(77) المرجع السّابق ص 30.

(78) المرجع السّابق ص 35.

(79) انظر كتابه تاريخ الأدب العربي (14/1).

(80) د. عبدالملك مرتاض: في نظرية النقد ص 77.

(81) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 305.

(82) د. مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ص55.

(83) فرانز روزنال وآخرون: تراث الإسلام (23/2).

(84) نقلاً عن د.عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون من عدّة مواضع من الكتاب.

(85) اقرأ كتابه الرّائع محمد رسول الله ترجمة الإمام الأكبر عبدالحليم محمود ومحمد عبدالحليم.

(86) د. أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ص 31.

(87) المرجع السابق ص 30.

(88) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (16/1).

(89) غابريلي وآخرون: تراث الإسلام (116/1).